

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

الميدان العلوم الاجتماعية

الفرع فلسفة

التخصص فلسفة عامة

رقم :

اعداد الطالبة:

صباح رمضاني

يوم: 2020/10/7

نحو قراءة معاصرة للتراث الاسلامي محمد أركون أنموذجا

لجنة المناقشة:

عقبة جنان	أ.مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
حيدوسي الوردي	أ.مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مقررا
حمدي لكحل	أ.مح ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية : 2020/2019


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

أهدي هذا العمل إلى روح فقيدتي ومربيتي جدتي

التي أسأل المولى عز وجل أن يلاقيني بها

في جنات الفردوس الأعلى

وإلى أمي الغالية، وأبي الحبيب

إلى أخي وليد ،وأخي مصطفى ،أخواتي ،صفاء، ريان، إسراء

وإلى كل طالب معرفة.

شكر وعرفان

الحمد الله رب العالمين الذي بفضله عزوجل أتممت هذه الدراسة،

وبعد أتوجه بأنبل عبارات الشكر والعرفان

إلى رفيقة دربي طيلة مشواري الدراسي

ولها كل الفضل بدعمها المعنوي والمادي أمي الحبيبة،

وأبي الغالي سندي دائما ،وكل من ساعدني على إتمام هذا العمل.

والشكر والتقدير موصول للأستاذ الفاضل الوردي حيدوسي،

لقبوله الإشراف على هذه المذكرة وما قدمه من نصائح وإرشادات

في سبيل إتمام هذا البحث ،جزاه الله كل الخير

وإلى كل من أسدى إلي معروف من قريب أو بعيد.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الفصل الثاني :توجهات أركونية

الفصل الثالث : التراث الإسلامي برؤية معاصرة

مقدمـــة

مقدمة

شكل موضوع المعاصرة حيزا واسعا في الأوساط العربية الإسلامية ،فقد ظهر العديد من المفكرين حاولوا إعادة الاعتبار للحضارة العربية الإسلامية وتجاوز عائق التخلف الذي وصلت إليه الأمة واللحاق بالركب الحضاري العالمي ،وعلى أساسه انقسم المفكرون العرب إلى تيارات فكرية مختلفة تسعى إلى إعطاء رؤية حداثية للفكر الإسلامي تتماشى و الموروث أو تحدث قطيعة معه ،ودحض الفكر الأصولي الذي ينفي ما هو خارج دائرة تفكيره المنغلق ،وهذا يتطلب الرجوع إلى معطيات الحداثة.

ظهر في هذا الأفق مفكرين أصحاب مشاريع تحمل على عاتقها مهمة التصدي لهذا التخلف الفكري الموروث ،وإعطاء قراءة تجديدية ناقدة للقراءات الماضوية التي ظلت حبيسة الأطر الاجتماعية التي كانت سائدة أنداك ،بحيث أن هؤلاء المفكرين يتشربون من مشارب فكرية مختلفة ميزتها الروح النقدية التي تطبع خطواتها.

ومن بين أبرز المفكرين المقدمين لمشاريع تنورية حداثية للفكر الإسلامي ، المفكر الجزائري محمد أركون*[1] من خلال مشروعه النقدي الذي سعى من خلاله إلى نقد الفكر الإسلامي من الداخل ثم محاولة تحديثه ،موظفا بذلك عدة منهجيات ذات أصول غربية مترامية الأطراف غرضها تكسير السياج العقلي الدوغمائي المغلق ،فأركون يعتقد بأن العقل العربي الإسلامي هو عقل ديني بامتياز مبني على القرآن والسنة ،يرجع كل الأحداث والعلاقات إلى المجال الديني المغلق الذي تنصهر فيه جميع الأراء في منظور ديني صارم ومغلق.

لهذا حاول مفكرنا قراءة التراث الإسلامي بغرض إعادة النظر في كل ما هو موروث دينيا ،من أجل توسيع دائرة اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي الذي طال عليه الزمن دون تجديد وبقاء العقل الإسلامي داخل فكر منقول لا نعرف عنه سوى ما نقل إلينا عبر قرون عديدة ،وذلك من خلال الإنغماس في المناهج الغربية والتحرر من أرثوذكسية العصور الوسطى التي لم تنتج غير الجمود والانسداد، والمخرج من هذا هو إعادة النظر في المنظومة العقدية للمسلمين والاجتهاد في فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي

محمد أركون* mohamad arkoun: ولد في شهر فيفري 1928 ، بقرية تاوريرت ميمون بمنطقة بني يني التابعة لولاية تيزي وزو ،في أسرة كثيرة العدد محدودة الدخل ،في هذه القرية قضى طفولته ومراهقته ، وبدأ يتعلم الفرنسية وعمره سبع سنوات في المدرسة الإبتدائية ومنذ ذلك الحين بدأ يتشرب الصدمة المريرة بسبب تعلمه لثقافة أخرى غير الثقافة الأصلية ،وبعدها إنتقل إلى مدينة وهران ليكمل دراسته الثانوية وهنا كان لزاما عليه تعلم اللغة العربية التي كان لا يتقنها ،وبعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهران إلتحق بجامعة الجزائر ،حيث تحصل في سنة 1952 على شهادة ليسانس في اللغة العربية والأدب العربي ،إلا أنه لم يكن مقتنعا بالتعليم في الجزائر فقرر الرحيل إلى فرنسا ومزاولة دراسته ،في هذه المرحلة تبدأمرحلة التكوين الحقيقية في فكر أركون وهي مرحلة التكوين العلمي الحقيقي وإكتشاف الفكر الفرنسي والأوروبي في أرقى وأحدث تجلياته في تلك الفترة ، وفي سنة 1968 تحصل على شهادة دكتوراه دولة ، وأصبح أستاذا في جامعة السربون الجديدة ،ثم بدأ يؤسس لمشروعه نقد العقل الإسلامي ،توفي في 14 سبتمبر 2010إثر معاناة مع مرض السرطان .

الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في الشؤون المدنية وجل هذا بهدف مواكبة التطور العلمي والمنهجي الذي وصل إليه الفكر الغربي.

وعليه وبما أن القراءة الحداثية للموروث الديني لمحمد أركون كانت محور دراستي هذه فإن الإشكالية سأبحث فيها تتحدد كالآتي: كيف كانت قراءاته التجديدية المعاصرة؟ وكيف أبدع محمد أركون في توظيف المصطلحات التي تشكل جهازه الاصطلاحي لفكره؟ وفيما تمثلت توجهاته الفكرية ؟ وما هي رؤيته المعاصرة للتراث العربي الإسلامي؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، اتبعت المنهج التحليلي الذي سمح لي بفهم المتطلبات التي يخلفها الفكر الإسلامي وتجزيئ المركب والانتقال به إلى عناصره البسيطة من خلال فهم الأليات الفكرية لمشروع أركون ،وكذلك في تحليل مواقف محمد أركون للتصدي للفكر الديني المتشدد.

أما بالنسبة للمصادر التي اعتمدتها فتمثلت في أهم مؤلفات محمد أركون منها:

*القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

*الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

*الفكر الإسلامي قراءة علمية.

*نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية.

*تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

كما قمت بتوظيف ملتقيات ومجالات ،هذا إضافة إلى إستعانتي بمجموعة من المراجع منها:

*مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية لفكر محمد أركون.

*محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.

أما بالنسبة لاختياري لهذا الموضوع فلم يكن وليد الصدفة، وإنما يرجع هذا الاختيار إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية ،أما الذاتية فتتمثل في رغبتي في التعرف على فكر هذه الشخصية وكيف تجرأ على المقدس في المجتمع الإسلامي المحرم لذلك ويكفر كل من دخل ساحة المجال الديني.

أما الأسباب الموضوعية فتعود إلى ما أحدثه فكر محمد أركون من ثورة في الأوساط الفكرية وما نتج عنه من تعال في الأصوات في فكره وهذا يؤكد على صدى المشروع الأركوني فمشاريع الهامة هي التي تطرح حولها الأسئلة.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة :

المقدمة: حاولت من خلالها التمهيد للموضوع ،و أبرز دوافع البحث والمشكلة التي يعالجها، وأسباب التطرق لها.

الفصل الأول: تحت عنوان مدخل مفاهيمي لفكر محمد أركون ،نجده يبدع في المصطلحات مما يشكل صعوبة لدارسين فكره وذلك لتعدد مشاربه الفكرية ،هذا الفصل بدوره يحتوي على ثلاث مباحث ،فأما المبحث الأول جاء تحت عنوان :التراث الإسلامي في فكر محمد أركون وهو الذي يشكل اللبنة الأولى في فكره، وجاء المبحث الثاني بعنوان: نزعة الأنسة والتي تعتبر مصطلح محوري في فكره وشكلت منعرج أساسي في تاريخ الفكر الإسلامي ،أما المبحث الثالث فكان بعنوان العلمنة من منظور محمد أركون هذه الأخيرة والتي أعطاها مفهوما أخر مغايرا.

الفصل الثاني: عنونته بتوجهات أركونية، إذ احتوى هذا الفصل ثلاث مباحث ،المبحث الأول بعنوان جذور المنهجية الأركونية، والمبحث الثاني :تطبيق المناهج الغربية على النص الديني في هذا وضحنا مشروعه العلمي وفكره الفلسفي والمصادر التي اعتمدها في الدراسة مع الكشف عن خلفيته الإستشراقية وموقفه من الاستشراق، المبحث الثالث: قراءة نقدية لأركون والتي قمنا فيها بتقييم ونقد وتعقيب لقراءات أركون في تفسيره للموروث الديني.

أما الفصل الثالث: الموسوم ب "التراث الإسلامي برؤية معاصرة إحتوى على مبحثين : المبحث الأول بعنوان محاولة أركون لتجديد التراث ،أما المبحث الثاني فكان بعنوان ، الممارسة العلمانية لمحمد أركون.

الخاتمة: احتوت حصيلة الإستنتجات التي توصلت إليها من خلال بحثي هذا.

يبقى إلا أن أشير إلى المشاكل والصعوبات التي واجهتني كأي بحث أكاديمي والتي تنوعت أولها مشاكل من الجانب النفسي الذي أثر علي بصفة كبيرة، خلال فترة كتابتي للمذكرة فقدت أعز وأقرب وأكثر الناس تشجيعا لي مربيتي وأمي الثانية "جدتي رحمها الله" جراء الوباء المنتشر أنداك "وباء الكورونا"، أما النوع الثاني من المشاكل اللتي واجهتني تمثلت في طبيعة البحث نفسه بحيث أن أركون يستعين بأخر ما جادت به العلوم الإنسانية والاجتماعية من مفاهيم ومصطلحات ،كذلك كانت المصادر التي كتبها أركون باللغة الأجنبية من أهم الصعوبات التي واجهتني أثناء إنجازي لهذا العمل، وهذا ما دفعني إلى التعامل مع المصادر المترجمة باللغة العربية وكذلك صعوبة الإلمام بالنسق المطلوب لتوضيح الإشكالية نظرا لموسوعية فكره مما صعب الإحاطة بفكره ،وعلى الرغم من هذه الصعوبات تم إنجاز هذه الدراسة بتوفيق من الله عزو جل.

الفصل الأول مدخل مفاهيمي لفكر محمد أركون

يتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التراث والوحي في المعجم الأركوني

المبحث الثاني: نزعة الأنسنة

المبحث الثالث: العلمنة من منظور محمد أركون

تمهيد

يعد المفكر الجزائري محمد أركون من أبرز وأشهر الوجوه التي كان لها صدى بين المفكرين ،فقد استطاع أن يصنع لنفسه إسما خالدا، من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي الضخم في الفكر العربي الإسلامي ،فهو مشروع نقدي كامل ومتكامل شامل يطبع عليه الجانب التعقيدي والصعوبة التي تميزيه وتجعل منه صعبا وعسير الفهم حتى على المثقف، فالدارس لفكره يجد نفسه أمام مفاهيم وتصورات فكرية وفلسفية تنتمي معرفيا إلى أخر ما أنتجته العلوم الإنسانية والإجتماعية فلا يمكن لأي باحث أو دارس من ولوج الفكر الأركوني، إلا بعد إحاطته وهضمه وإستيعابه للمعجم الأركوني الذي يعتمد على جهاز إصطلاحي دقيق ومعقد.

فلطالما فهم المشروع الأركوني ،فهما سلبيا وخاطئا وسطحيا نتيجة القراءات المتسرعة وعدم الإحاطة والإلمام والفهم الصحيح بالمنتوج الأركوني الذي يستمد خصوصيته من الروح العصرية للفكر ،هذا مايؤكد على ضرورة ضبط المعاني والدلالات بالنسبة لكل مصطلح سنستعمله ضرورة ملحة وأولوية تمكننا من فهم المشروع الأركوني المستمر لطيلة أربع عقود أو يزيد، فمعظم قراء فكره يتفقون على صعوبته وإبهامية مصطلحاته التي يستخدمها نظرا لما يمتاز به مشروعه الفكري من جدة وأصالة على مستوى المصطلحات والمفاهيم التي يوظفها.

لهذا حاولت الوقوف على بعض المصطلحات التي تشكل العمود الفقري واللبنة الأساسية لفكر محمد أركون، فيا ترى ماهي أهم مصطلحات المشكلة للفكر الأركوني؟

المبحث الأول: التراث والوحي في المعجم الأركوني

المطلب الأول: مفهوم التراث

أولا في اللغة:

"لفظ تراث تضعه المعاجم تحت مادة ورث والوارث صفة من صفات الله ورثه ماله و مجده، ورثه عند ورثا، وراثة وميراث والتراث ما يخلفه الرجل لورثته والتاء فيه بدلا من الواو".[1]

هذا التعريف لا يختلف كثيرا عن التعريف الذي ورد في قاموس تاج اللغة وصحاح العربية "الميراث أصله موارث، إنقلبت الواو إلى ياء لكسر ما قبلها والتراث أصل التاء فيه واو ،ويقال أورثته الشيء أبوه ،وهم ورثة فلان ،وورثه توريثا أي أدخله في ماله على ورثته وتوارثوه كابر عن كابر".[2]

يمكننا القول أن المعاجم العربية القديمة كلها اصطلحت على لفظ التراث على أنه يدل على الإرث أو الميراث الذي يتركه الأب لابنه سواء كان معنوي أو مادي.

كما وردت لفظت التراث مرة واحدة في القرآن الكريم لقوله تعالى:{وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمّاً وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً } الفجر20[3]

المقصود هنا في هذه الآية الكريمة هو الجمع بين الحلال و الحرام لأنهم كانوا يجمعون بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم و هذا ما أكده الزمخشري في قوله: "فالمقصود بالميراث هنا المال الذي تركه المالك وراءه"[4].

ثانيا في الاصطلاح:

يختلف المفهوم الاصطلاحي للتراث عن المفهوم اللغوي ،فقد اكتسبت هذه الكلمة في الخطاب العربي المعاصر معنى أخر، فصارت تدل على الموروث الثقافي، وفي هذا الصدد نجد الدكتور رمضان الصباغ يعرف التراث "بأنه الموروث الثقافي والديني والفكري

---

[1] **إبن منظور** ، لسان العرب ، دار الصادر، ط2 ، المجلد2 ، لبنان، ص199.

[2] **أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري** ، تاج اللغة وصحاح العربي ة، ترجمة الدكتور إميل بديع يعقوب ، دار الكتاب العلمية ، ط1، ج1 ، 1914، بيروت ، لبنان ، ص437.

[3] سورة الفجر ، الآية 19-20 .

[4] **محمود بن عمر الزمخشري** ، الكشاف ، البهية، (دط) ، 1955، مصر، ص543.

والأدبي والفني ،وكل ما يتصل بالحضارة أو الثقافة، وتراثنا هو الموروث عن السلف سواء كانوا ممن يقطنون نفس المنطقة أو غيرها، أي أن تراثنا هو الموروث في كل أنحاء العالم ،القصص والحكايات والكتابات وتاريخ الأشخاص وما ظهر من قيم ،وما عبر عن هذه جميعا من عادات أو تقاليد وطقوس"[1].

يقول محمد عابد الجابري في تعريفه للتراث: "التراث العربي الإسلامي كغيره من التراث له أثر وتأثير بحضارات غيره من الأمم والشعوب قديما وحديثا وزاد في إختصابه تطور صلات التأثير والترجمة والتبادل المباشر بين تلك الحضارات وبين الحضارة العربية".[2]

معناه أن التراث هو ذلك الكم الهائل الذي ورثناه عن الأجداد والآباء ،من قيم وأداب وفنون وأفكار وهو كل ما قدمه الإنسان منذ القدم، فهو لا يخرج عن نطاق المعنى الموروث.

كما يعرفه البعض: "التراث هو الذاكرة الممتدة حتى الحاضر، والمنتج الثقافي الذي تنجزه اليوم سيكون للأجيال القادمة تراثا وذاكرة".[3]

من هذا نستطيع القول بأن التراث هو ذلك المخزون الثقافي الذي خلفه السلف للأجيال القادمة، بمعنى أن التراث هو بقايا ثقافة الماضي ونحن مازلنا نحفر في ثنايا هذه البقايا.

والتراث بالمعنى الواسع هو: "كل ما خلفه السلف للخلف سواء ماديا أو معنويا و بعبارة أخرى هو كل ما ورثته الأمة و تركته من إنتاج حضاري أو فكري".[4]

وعليه يمكننا القول بأن التراث هو كل ما إبتدعته المجتمعات العربية خلال سيروراتها التاريخية.

التراث هو:" مجموعة الإنتاج الفكري والحضاري والتاريخي الذي ورثته الإنسانية **جمعاء**"[5]

أي أن التراث هو عبارة عن احتكاك الحضارات ببعضها البعض، أنتج لنا ثقافة سميناها بالتراث.

---

[1] **رمضان الصباغ** ، في نقد الشعر العربي المعاصر دراسة جمالية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2002، الإسكندرية ، ص 437.

[2] **محمد عبد الجابري** ، التراث والحداثة ، المركز الثقافي ، الدار البضاء ، (دط) ، 1992 ، المغرب ، ص14.

[3] **جمال محمد النواصرة**، المسرح العربي بين منهج التراث و القضايا المعاصرة، دار الحامد للنشر والتوزيع، ط1، 2014 ، عمان الأردن ، ص18.

[4] **إدريس قرقوة**، تراث المسرح الجزائري دراسة الأشكال والمضامين، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ،ط1، ج1،2009، الجزائر، ص20.

[5] **حنفي حسين** ، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات، (دط)، 1988، الجزائر، ص13.

المطلب الثاني: التراث الإسلامي حسب أركون

يرى أركون بأن التراث بنية تراكمية تشكلت عبر الأجيال وبالتالي فهو مزيج من المعارف المتداخلة لا يفصل فيها بين الإلهي والبشري ،ويقوم على القراءة التفكيكية للمكونات الحداثية بحيث نجده يقول : "أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه ،فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات، والممنوعات السائدة أمس واليوم ،وننتهك الرقابة الإجتماعية"[1]، هذا ويميز أركون بين ثلاث مستويات من التراث ويوضح محتوياتهم كالآتي:

أولا: التراث الإسلامي المقدس

بداية هذا المستوى مع بداية القرآن، بحيث كانت كل رسالة قرآنية تقدم نفسها على هيئة حداثة تقلب كل شيء أي تقلب العادات والتقاليد والعقائد الموروثة، في حين كل ما سبق مرحلة القرآن قد تم إلغاؤه تماما.

و بهذا المعنى نجد أنفسنا أمام أربع سيرورات متنافسة وهي: "المقاربة الأولى تتمثل في

-الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل إلى السيطرة على كل الخطابات الأخرى.

- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث في مرحلة تشكله و ترسيخه.
- الخطاب الإستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكل والتأسيس والتثبيت.
- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع".[2]

وكل من مفهومي الإسلام والتراث غير محددين بشكل نهائي لأن كلاهما خاضع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ ومع ذلك فالإسلام حسب مفكرنا يتضمن عناصر تأسيسية و تكوينية ثابتة وإجبارية وهي:

"- النص القرءاني (المصحف).

- مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.

- الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.

[1] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي، ،ط2،1996 ، بيروت، ص13.

[2] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2 ، 1996، بيروت، ص59.

- الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث"[1]، وهذه تمثل فرائض والعناصر المنبثقة من النص القرآني والتي نص عليها أي أنها إلزامية على كل مسلم.

ثانيا: التراث والتراثات الأخرى في الإسلام

يضع أركون التراث ضمن أرثوذكسية لها خصائصها ومقوماتها "فكما أنه لا يوجد إلا إسلام واحد فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث واحد، غير أن الوقائع التاريخية تتناقض مع ذلك لأنه بعد موت النبي عام 11ه/632م، كانت هناك عدة انطلاقات ممكنة للتراث بحسب القرآن وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي والثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة، وقد تبلورت ثلاث اتجاهات أثناء القرن الهجري الأول وشهدنا عبره الصراعات الدموية العنيفة والمناقشات الحامية والخصبة وانبثاق الأرثوذكسيات الثلاث الكبرى بالتدرج أي الأرثوذكسية السنية والشيعية والخارجية".[2]

غير أن هذه الأرثوذكسيات شهدت إنقسامات متباعدة، بحيث أن عماد هذا المستوى هو التراث الإسلامي المقدس وعلى إختلاف الفرق التي ترى هذا التراث كان من المفروض أن تكون مقرة بأن الحقيقة عند كل فرقة منها، حتى وإن إختلفت الطرق ما دام الهدف واحد و هو التراث الإسلامي المقدس لا على كل فرقة أن تشهد الصحة لصالحها والخطأ لغيرها من الفرق فهذا يتنافى مع الموضوعية.

ثالثا: التراث الإسلامي الكلي

هذا المستوى خاص بأركون وحده لأنه هو الذي بلوره لكي يتجاوز مفهوم التراث المبتور والباتر الخاص لكل فئة منعزلة ومنكفئة على حقيقتها المطلقة التي تحذف ما عداها و يقول أركون في هذا المستوى بأنه "يطرح رهانات معرفية خطيرة عن طريق تقديمه لمعارف تلغي البحث عن هذه الرهانات، أو تجعله زائدا لا طائل تحته وهو يقدمها، على الطريقة الجدالية أو العقائدية وهكذا تراكم، ولا يزال يتراكم حتى اليوم بشكل خطير ومتفاقم، ما كنت قد دعوته سابقا بالمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه في الفكر العربي الإسلامي".[3]

أي أن أركون يدعونا إلى رفع كل الوظائف الإديولوجية والتلاعبات المعنوية التي تساهم في نزع الشرعية كما كان معاشا ومتصورا طيلة قرون، وكذا تحرير الإسلام من دائرة التراث التكراري، فمفهوم التراث كما حدده أركون هو الذي "ينقل لنا أكثر من مجرد

---

[1] **محمد أركون**،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص23-24.

[2] **محمد اركون ، المصدر نفسه**، ص 27

[3] **محمد أركون**، الإسلام الأخلاق و السياسة، ، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،،ط1، 2007، لبنان، ص41.

الأفكار القابلة للتشكل المنطقي، إنه يجسد حياة كاملة تشمل الفكر والعواطف والعقائد والمطامح و الممارسات والأعمال."[1]

وما يمكن قوله أن أركون يريد الحفر في بنية التراث الإسلامي الكلي بكل مستوياته من أجل إعادة بلورته في تراث واحد قادر على السير وفق مناهج الحداثة العصرية.

المطلب الثالث: التحليل الظاهراتي للوحي من وجهة نظر أركون

يشكل مفهوم الوحي نقطة أساسية تتمحور حولها مجهودات محمد أركون في سعيه إلى زحزحة المفهوم التقليدي وأشكلته ،بغية إحداث قطيعة مع المفاهيم الموروثة وتغييرها بمفاهيم عصرية لم تكن متداولة، وتعددت تعريفات الوحي وعلى الرغم من اختلافها في الألفاظ إلا أنها تتماثل في المعنى الحقيقي الوارد له ،فهو "إلقاء الكلام أو المعنى في نفس الرسول بخفاء وسرعة ومن الموحى هو الله سبحانه وتعالى والجهة الموحى إليهم وهم الرسل".[2]

نفهم من هذا التعريف أن الوحي هو عملية تواصلية بين الموحي وهو الله عزوجل إلى الموحى إليه وهو النبي وإعلامه بالعلم اليقيني المنزل في خفية وسرعة، وفي تعريف أخر له: "وإذا كان إسم الكتاب وإسم القرآن من الأسماء التي تعد بمثابة الأسماء، الأعلام فإن إسم الوحي في دلالته على القرآن ليس كذلك دلالته لتشمل كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر".[3]

المقصود من هذا أن الوحي شامل لجميع الخطابات التي تتضمن كلام الله الموجه لجميع البشر، ولا يقتصر على القرآن فقط ،بل يشمل الرسالات السابقة.

أولا التحديد التقليدي للوحي

قدم أركون مفهوما تقليديا شائعا للوحي عند كل المسلمين الذين وضعوا له مكانة مقدسة دون أن يسمح لمناقشة هذه المكانة، فهو يرى أن الوحي في القرون الوسطى من نزوله،مجسد في عبارتي "قال الله تعالى "والتي يبدأ بها المسلم عند الإستشهاد من القرآن

---

[1] **محمد أركون**، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص31-32.

[2] **مهندصالح عطية الحمداني**، الوحي في القرآن الكريم وموقف المستشرقين منه، مجلة الكلية العربية الأساسية، العدد 66، جامعة بغداد، ص177.

[3] **نصر حامد أبو زيد**، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط6،2005، الدار البيضاء المغرب، ص31

الكريم ،وعبارة "صدق الله العظيم" التي ينهي بها ،وكانت هذه الإستشهادات قبل خمسين سنة الأخيرة لا تؤدي إلا من طرف الأشخاص الذين يتمتعون بالشروط اللازمة في فهم القرآن ويحظون بالسيطرة على قراءة النص وتوضيحه وإبانته ،غير أن هذه الممارسة طرأ عليها تغير سوسيولوجي من خلال تعليم الدين في المدارس الإبتدائية وتلقينه من قبل أساتذة غير مختصين ،رسخوا في أذهان الأطفال تفسيرا هلوسيا ووحشيا عن الدين قوامه الرهبة والرعب ،لذلك فقدت هذه التفسيرات السيطرة ،وتلاشى الخطاب الروحي ،وشاع الإستخدام السيئ المبسط للقرآن الكريم .[1]

من الواضح هنا أن أركون أراد إخضاع خطاب الوحي ،من خلال نقد وتفكيك للقراءة الحديثة التي تؤدي إلى إعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته ،فخطاب الديني في إعتقاده محصول معرفي كغيره ،فيراه خاضع إلى كل ما تعرضه اللغة من تراكيب ودلالات ،فالنص القرآني يمارس ألية الطمس والحجب في مسألة إنشاء المعنى والحقيقة، ذلك لأنه ذا بنية أسطورية وتركيبية مجازية رمزية .[2]

نجد بأن أركون يريد أن يفك المفهوم التقليدي البديهي للوحي المتعارف عليه لدى المؤمنين المتضمن لمبادئ معينة يجب التقيد بها وإتباعها ،فهو يهدف إلى أشكلة هذا المفهوم بمعنى جعله يتضمن عدة أسئلة قابلة للنقاش والمحاورة.

طرح أركون إشكالية حول إيمان فئة معينة بدين مقدس معين وهي لا تتمتع حتى بمعرفة لغته الخاصة ،مثال الفئات التي تعتنق الإسلام الذي لغته العربية، فهذا المعتقد التبسيطي لا يمكن أن يكون كاملا ومتزنا ومقنعا إلى درجة أنه لا يقبل المناقشة والمساءلة ،لأن هذا المعتقد المبسط وصل إليهم عن طريق القصص الأسطورية، ويمكن أن تتضمن هذه المشافهة الصحة أو الخطأ.[3]

ثانيا مفهوم الفلسفة الظاهرتية

طبق أركون المقاربة الظاهرتية أو الفينومينولوجية لما أسماه بالتحديد الأرثوذكسي لمفهوم الوحي فالظاهراتية أو الفينومينولوجيا وهي:"علم الظواهر ودراستها على طريقة وصفية ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني هوسرل، كما يشير إلى تيار فكري ينطلق من تصورات هذا الفيلسوف وأفكاره أو من المنهج الذي اعتمده ،ولقد قامت

[1] **محمد أركون**، القرآن من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم ،دار الطليعة، ط1،2001، بيروت لبنان ، ص17

[2] **علي حرب**، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4 ،2005، الدار البيضاء، المغرب ، ص106- 107

[3] **محمد أركون**، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص 18

الفينومينولوجيا على نقد الميتفيزيقا الكلاسيكية ،داعية أساسا للرجوع إلى ما هو محسوس وعيني".[1]

عمد أركون توضيح مفهوم الوحي من خلال الفينومينولوجيا ،لأنها ترفض تفسيرات الميتافيزيقا التقليدية ،وإضافة إلى ذلك تتمثل أبرز المفاهيم الظاهرتية في مفهوم التعالي وهو السمة التي تطغى على الفكر الظاهراتي ويقصد به هوسرل :"أن المعنى الموضوعي ينشأ بعد أن تكون الظاهرة معنى محضا في الشعور، أي بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص".[2]

من هذا نجد بأن أركون يؤيد التعالي من أجل فهم وإدراك الظواهر في شكلها المحسوس وتجسدها شعوريا ،فمبتغاه هو فهم وإدراك الوحي وتحليله ومهمة الفينومينولوجيا تنحصر في "دراسة الشعور الخالص وأفكاره القصدية بإعتباره مبدأ كل معرفة ".[3]

فأركون طبق التحليل الفينومينولوجي، وذلك بوصف ظاهرة الوحي وصفا دقيقا كما هو عليه زمانا ومكانا ،دون اللجوء إلى التنقيب في الدوافع و المعايير التي تحكم هذه الظاهرة ،لهذا شرع في تحليله بوصف التعريف التبسيطي للوحي عند المسلمين ،وهو يرفض التحديد التقليدي المبسط للوحي، لأن معطيات هذا التحديد تنتهي إلى نتائج تبعد بينه وبين كل محاولة نقدية أو إعادة النظر في مسألة مكانتة المعرفية والوظيفية ،ذلك يعني أنه "لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف ،أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به ،أو حول تناسب الإستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي إستشهدوا به من أجله ".[4]

ثالثا العلاقة التفاعلية بين اللغة والفكر والتاريخ

شكلت العلاقة بين اللغة والفكر قضية جدل ونقاش طويل بين القدامى وكذا المحدثين ،وأول من ناقش إشكالية هذه العلاقة علماء الكلام من بينهم المعتزلة والأشاعرة .

الأشاعرة لم يضعوا حاجز بين اللغة والفكر، فاللغة عندهم تعد دلالات مستقرة في الذات البشرية ،أما بالنسبة إلى المعتزلة فقد عزلوا اللغة عن الفكر فكل منهما مستقل عن الأخر ،وكذلك وجدت الدراسات اللغوية صعوبة في تحديد هذه العلاقة والآراء التي جاء بها البحث اللغوي وافق بعضها أقوال الأشاعرة والبعض الأخر أقوال المعتزلة ،ومن بين اللغويين

---

[1] **جلال الدين سعيد**، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، (د ط)، تونس ، ص 352

[2] **بشرى موسى صالح**، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، المغرب الدارالبيضاء، ص34.

[3] **بشرى موسى صالح**، المرجع نفسه، ص 35

[4] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 18

الذين وافقو الأشاعرة على موقفه الآحدي الذي رأى أن العملية اللغوية جزء لا يتجزأ من العملية الفكرية .[1]

وبالنسبة لأركون فهذه المسألة تتعلق بأصوليين فقد أرجع الحق عليهم ،فقد أشار في هذا إلى موقف المذهب الحنبلي في رفضه لأي قراءة مجازية لكلام الله ،وإعتبره موقفا أصوليا متشددا يؤثر على مسألة التداخل بين اللغة والفكر، وتعتبر هذه المسألة بالنسبة له أكثر كونية وعمومية ،فهذا الرفض يحيل إلى خيار فلسفي يخص إنتاج المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر.[2]

وحسب أركون أن "كل جملة ينطق بها متكلم بقصد التأصيل تحيل بالضرورة إلى مستويات مترابطة من التفكير والتغير وإيجاد إلزام للمعنى".[3]

المقصود من هذه القاعدة، ارتباط الكلام بالتفكير، ومن ينتج المعنى ،ولا ريب أن أركون تبنى هذه الرؤية لهدف معين وإنبثق عن هذه القاعدة ثلاثة مستويات لكن سيتم ذكر المستوى الأول ذلك لأنه يحدد العلاقة بين اللغة والفكر من وجهة نظر أركون ،فهذا المستوى سماه ما يمكن التفكير فيه للمتكلم ،ويتعلق باللغة البشرية ،وإمكانيتها كما يتعلق بما يسمح به الفكر والتصورات والعقائد والنظم الخاصة بالجماعة التي ينتمي إلها المتكلم ،وكذلك يتعلق بالفترة التاريخية التي تتطور فيها تلك الجماعة وكذلك بما تسمح به السلطة العقائدية .[4]

نجد بأن أركون نظر إلى اللغة من زاوية سوسيولوجية ،بحيث رأى أن اللغة في تفاعل مستمر مع الفكر ،فقد سعى إلى إقامة علاقة بين اللغة والفكر والتاريخ ،وقد عارض في هذه النقطة العقل الديني والعقل الميتافيزيقي على إعراضها عن جدلية الفكر و اللغة والتاريخ و إعتمد على مفهوم جوهري ،ثابت ،إكتسب قوة إلزامية تحليلية لتقديس ما كان غير مقدس وتحريم ما كان غير محرم وتنزيه ماكان غير منزه ،وتحويل ماكان دنيويا إلى شيء ديني .[5]

فأركون في موقفه هذا لا يحيد عن المنطق ،فاللغة بإعتبارها بنيات دلالية فلا بد لها من عقل وفكر في آن واحد معا ،وتحتاج إلى تاريخ يحتويها لتتطور وفق مراحل واللغة العربية كغيرها من اللغات لها تاريخها الفكري ،ولها أنظمة خاصة بها تحتاج إلى تطوير وتجديد مستمر ،فمن الصعب فصل هذه اللغة عن فكرها وتاريخها ،وأركون يهدف من وراء تأسيس هذه الخطية التفاعلية إلى إعادة قراءة القرآن الكريم كونه من الناحية الألسنية اللغوية عبارة عن "مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة بااللغة العربية ،وهو مدونة

---

[1] **حامد كاظم عباس** ، جدلية اللغة والفكر، مجلة كلية الأداب، العدد97، كلية اللغات جامعة بغداد، ص59، 60.

[2] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 18

[3] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ، لبنان، ط1 ،1999، ص 9

[4] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر نفسه ، ص 10

[5] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر نفسه ، ص 12

لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النص الذي يثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع هجري /العاشر ميلادي".[1]

وبالتالي فأركون لا يفصل بين اللغة والفكر بقوله: "إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر ،وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية الحياتية اليومية ،أي من التاريخ الفردي والجماعي معا، لذلك ألح على العلاقة الثلاثية التفاعلية لا الخطية ولا السببية".[2]

وعليه فإن أركون يبين من خلال ما سبق بأن العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ تعتبر علاقات حية تمكن القارى من إدراك الفوضى السائدة في اللغة العربية ، فيما يخص التعبير عن الحداثة الفكرية أي أن الموقف العربي ما دام ينتج إبداعاته بمصطلحات خاصة دون إنشاء مدرسة تتبنى مصطلحاته وتذيعها عن طريق التفسيرات والتعليقات والمناقشات في المجالات والجرائد فكل إجتهادته ستذهب سدى ،وقد أعطى مثال على فشل المفكرين العرب في إيجاد مصطلحات وافية للدلالة على عدة مفهومات .

رابعا قضية اللامفكر فيه

يقر أركون بالفضاء الواسع والغني الذي فتحه كلام الله الموحى،وذلك من أجل مفكر فيه دائم

يعالج أركون هذا الموضوع بكل جوانبه تحت عنوان اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي فيقول :"ما أقصد بما لم نفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي المعاصر ،أقصد بذلك القضايا التي تتعلق بتاريخ الإسلام كدين ،الإسلام كفكر ،الإسلام كثقافة ،والإسلام كما يستعمل اليوم ويستوظف للنزاعات السياسية العديدة التي قمنا بها ضد الإستعمار ،لنتحرر من الإستعمار منذ الخمسينات."[3]

يشير أركون إلى أن الإسلام يقف ضد كل خطاب سياسي إيديولوجي فقد كان مهيمنا حسبه العقل الديني والتفكير الإنساني في المجتمع الإسلامي فهذه القضايا محصورة في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه الذي ترجمه هاشم صالح في هامش كتاب قضايا في نقد العقل الديني بأنه "ما يمنع منعا باتا التفكير فيه في لحظة معينة من لحظات التاريخ."[4]

ألح أركون على مصطلح التاريخ ،فكل قضية تخص الإسلام أو العقيدة أو الهوية تدخل ضمن القضايا الممتنع إعادة النظر والتحميص فيها ،وثم إبعادها على كل فترة تاريخية إستخدم

---

[1] **محمد أركون** ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق،113- 114

[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 8

[3] **علي الحروب:** "كتاب اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي"، راشد الغنوشي ومحمد أركون، برنامج الكتاب ، قناة الجزيرة، 2002/6/17

[4] **محمد أركون** ،قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ، ط3 ،2004، بيروت ، ص36

أركون هذه المصطلحات وإعتبرها مهمة في الفكر الإسلامي والدافع الذي جعله يستخدمها هو "أن معظم الأشياء يستحيل التفكير فيها في المجتمعات المختلفة أو المكبوتة منذ زمن طويل كمجتمعاتنا ،كل الموضوعات محرمة ،وكل المسائل ممنوعة تقريبا وبخاصة المسائل التي تخص الدين أو الجنس أو السياسة ،فالمثقف يخشى على لقمة عيشه أو على منصبه إذا ما تعرض لها."[1]

هنا تجدر بنا الإشارة إلى أن القارئ لأركون يجد شيئا من الغموض بالنسبة لاستخدامه هذه المصطلحات (المفكر فيه ،الممكن التفكير فيه ،المستحيل التفكير فيه)،من خلال القراءة والمراجعة يشعر القارئ بصعوبة في الفهم والتمييز بينهما ،بحيث يقع في إشكال لإدراك ما يهدف إليه أركون خاصة في ما يتعلق بمصطلح المستحيل التفكير فيه،فأحيانا يستخدم اللامفكر فيه أو مالم يفكر فيه بدل المستحيل التفكير فيه، وأحيانا يستخدمهما معا على أساس أنهما مفهوما واحد وفي مواضع أخرى يفصل بينهما ،وهذا ما يؤدي إلى عسر في فهم مايرمي إليه ،فمثلا في أحد كتبه يستخدم اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه على أساس أنهما واحد ،ثم يقدم مترجمه في الهامش لكل منهما مفهوم خاص به ."[2]

إضافة إلى ذلك نجد علي حرب يؤكد على أن أركون سلط الضوء على منطقة اللامفكر فيه ولم يذكر مصطلح المستحيل التفكير فيه، "اللامفكر فيه المنطقة الخارجة عن البحث والتفكير وتتشكل هذه المنطقة من المهمش والمستبعد والمطموس ،وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي."[3]

---

[1] **محمدأركون** ،قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ، ص 36

[3] **علي حرب**، نقد النص، مرجع سابق ، ص 63

المبحث الثاني: نزعة الأنسنة

المطلب الأول :مفهوم الأنسنة

أولا المفهوم اللغوي

إن مصطلحات النزعة الإنسانية والأنسنة والإنسانوية تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا من كلمة والتي تعني في اللاتينية "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبيرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات".[1]

ويميز هاشم صالح" بين الصفة والإسم ،فصفة الإنساني أو الإنسي أشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر ،وبالتحديد عام 1539، أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الإسم أو المصدر فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر ،هذا مع العلم أن مدلولها كان موجود منذ وقت طويل فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد إسمه، وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين :اليونان والرومان وقد ظهروا في إيطاليا أولا ،وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوروبا."[2]

ثانيا مفهوم الأنسنة عند محمد أركون

مصطلح الأنسنة حسب أركون تعريب للمصطلح الأوروبي هيومانيزمhumanisme ،الذي يعني النزعة الإنسانية ،فالأنسنة عنده تركز النظر في الإجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح أفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ ،مع الوعي إن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنتقدة من الظلال"[3] ،نجد أن هذا القول لأركون يؤكد على ضرورة إطلاق عنان التفكير وإحياء المواقف الفلسفية وتاريخ الحضارات البشرية لأن التاريخ يصور ماضي الأمم وهو نافذة إنسان اليوم ليطل منها على نمط حياة إنسان الأمس ،ومن خلال الأنسنة يفتح المجال للخير والمعرفة.

"إن الدين الذي يعمل الإجتهاد الفكري المبدع والنقاد لجميع ما ينتجه العقل يصبح لا محالة آلة خطرة يستغلها المتلاعبون بالنفوس والقامعون للحريات الأساسية التي يتطلبها كل إنسان ليرتقي إلى درجة الأنسنة" [4]في هذا القول يشير أركون إلى أن الحركات السياسية التي

---

[1] **عبد المنعم الحنفي**، الموسوعة الفلسفية ، دار إبن زيدون، مكتبة مدبولي ، ط1، 1986، بيروت، ص 71

[2] **هاشم صالح** ، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005، بيروت، ص 75

[3] **محمد أركون** ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، ط1، 2001، بيروت، ص 7

[4] **إسحاق عبيد**، الموسوعة الثقافية والأثرية والحضارية ، التاريخ الحديث ، عصر النهضة الأوربية، دار الفكر العربي، (دط)، ج6، 2006، القاهرة، ص82.

تستخدم الدين لتحقق ماتريده في مناصبها السياسية وبقاء التراث الديني داخل سياج دوغمائي هو الذي ساعدها على ذلك وهذا ما أدى بأركون إلى الدعوة بإنشاء صورة جديدة عن الدين تأويلية تنويرية.

"لقد أقترحت مصطلح الأنسنة لكي ألفت الإنتباه إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد إزدهارها ،في عهد الأدب والأدباء ،لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة"[1] يرى مفكرنا من خلال هذا أن غياب نزعة الأنسنة مرتبط بالموقف الفلسفي حيث سيطر عليه المذهب السكولاستيكي التكراري الذي هو بدوره فكر مغلق لايفتح المجال للإنسان لتجسيد مواقفه الإبداعية.

المطلب الثاني :نزعة الأنسنة في الفكر العربي

مصطلح الأنسنة لم يعرف إلا في العقود الأخيرة في الثقافة العربية، وارتبط هذا المصطلح بمحمد أركون بالدرجة الأولى بحيث إشتغل على موضوع الأنسنة في أطروحة قدمها لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان "lhumanisme arabe au iyx siecle" وترجمها هاشم صالح إلى اللغة العربي ب "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي"، وحسب هاشم صالح مترجم وشارح أركون ومقدم فكره إلى الجمهور العربي أن أركون إبتكر مصطلح الأنسنة" كتعريب للمصطلح الغربي هيومانيزم للتفريق بين الأنسنة والنزعة الإنسانية لأن الأولى تركز النظر في الإجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح أفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام".[2]

فأنسنة مثلما يقول علي حرب هي " ثمرة لعصر التنوير والإنقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان ، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية ، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الأخر للعلمنة ".[3]

ينطلق أركون من قناعة مفادها أن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية كانت سابقة على النزعة الإنسانية في الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر ،فاالعالم العربي عرف تجربة الأنسنة بشكل واضح المعالم في القرن الرابع هجري /العاشر ميلادي ،وحسبه من الواجب إعادة التفكير بمسألة النزعة الإنسانية لمعرفة أسباب إزدهارها في العصر الكلاسيكي ،وأسباب تراجعها وزوالها بعد ذلك ،مقارنا إياها باالنزعة الإنسانية في الغرب ،وينتهي مفكرنا إلى أن "العصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظريا وعلميا وإتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى

---

[1] **إسحاق عبيد** ،المرجع نفسه ،الصفحة نفسها

[2] **محمد أركون** ، معارك من أجل الأنسنة في سياقات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 7

[3] **علي حرب** ، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، ط2، 2004، بيروت ،ص 73

الجمالي أو الفني الضيق ،وقد إعتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية"[1]، وهو ما يطلق عليه أركون صفة الأدب الفلسفي أي أن كتب الأدب الكلاسيكي كانت تتميز بكونها تستعمل البيان الأسلوبي لتوضيح الأفكار الفلسفية.

وتتميز النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعدة خصائص منها :

-"حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه دينية أنذاك ،وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها ،بل ووصل الأمر ببعضهم أنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات وذلك من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر"[2] ،فالعقلانية هي جوهر الأنسنة ،تجعل الإنسان هو هدفها الأول والأخير عندما تحرره من كل أشكال المرجعيات الدينية الأخرى .

-حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي ،الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة "بمعنى أنه حصل إنقلاب في نظام المعرفة التقليدية ".[3]

- ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا(كفن ،العمارة ،الديكور ،الأثاث، الرسم ،الموسيقى...

وعليه فالموقف الإنساني هو إستقلالية الذات البشرية وتحرير عقلها أو روحها "معنى إستقلالية الذات تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية ،سيدة ،مريدة ، وفاعلة وهذا هو مبدأ الذاتية "[4]

نجد حسن حنفي من بين ممثلي النزعة الإنسية له رأي مختلف تماما عن رأي أركون حيث يفسر غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان بأنها "ترد في أساسها إلى غياب الإنسان لمبحث مستقل في التراث القديم بمعنى أن الثقافة العربية في أصلها ثقافة دينية أكثر منها ثقافة إنسانية.[5]

غلبة العقل الفلسفي على العقل الأرثوذكسي المذهبي والطائفي وانتشار روح التسامح عن طريق تعدد الثقافات واختلافها شكلت الأطر المعرفية لظهور نزعة الأنسة في القرن الرابع هجري.

لكن هذه الظروف تغيرت وبدأت نزعة الأنسنة في التراجع والإختفاء ويؤكد أركون على ضرورة القيام بتحريات واسعة لمعرفة أسباب ذلك، ولإنجاز سوسيولوجيا الفشل هذه "ينبغي

---

[1] **محمد اركون،** نزعة الأنسنة في الفكر العربي ،ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي ، ط1، 1997، بيروت، ص 14

[2] **محمد أركون** ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ،مصدر سابق ، ص 618

[3] **محمد أركون** ، مصدر نفسه ، صفحة نفسها .

[4] **علي حرب** ، الماهية والعلاقة ، نحو منطق تحويلي المركز الثقافي العربي ، ط1، 1988 ، بيروت ، ص214 .

[5] **علي حرب** ، التأويل والحقيقة ، قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط2 ، 1995، لبنان ، ص71 .

أن ندرس المجريات التي تمت من خلالها عملية تفكك مراكز السلطة السياسية والإقتصادية ثم إعادة تركيبها من جديد ولكن بشكل هش ومؤقت ،ينبغي أن نأخذ بعين الإعتبار الضغوط التي مارستها القوى الإجتماعية الجديدة كالعبيد والبدو والأتراك والمغول والصلبيين ،كل هذه العوامل الضاغطة داخليا وخارجيا ساهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل إيديولوجيا دفاعية "الجهاد"، وإحلالها محل الفكر العقلاني الإنسي"[1] .

المطلب الثالث: أشكال الأنسنة

أولا الأنسنة الدينية

الإنسان أصبح ظاهرة قابلة للدراسة والفحص، تقبل المراجعة والنقد بمعنى أخر أن الفرق بين تصور الأديان للإنسان وتصور الحداثة له ،هو الفرق بين ما يسميه أركون "إنسان الميثاق" والإنسان "الفرد ،المواطن"، فإنسان الميثاق هو التصور الذي بلوره الخطاب النبوي (اليهودي– المسيحي– الإسلامي) فالخطاب النبوي يستخدم الأساليب البلاغية ذات البنية الأسطورية أو المجازية من أجل" أن يظهر أول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مع الله الحي المتكلم الفاعل في التاريخ الأرضي من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان والله ،أو الله والإنسان إنه يغنيها ويوسعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير وبفضل الغنى الكاشف للخطاب النبوي فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص وكرامته عن طريق إستبطان الله كمقابل حميمي... ويحصل هذا الإستبطان عن طريق الصلاة وعمل الخير"[2]

فالإنسان "في الرؤية اللاهوتية يفتش عن مشروعية أقواله وأفعاله خارج عالمه في حين أن الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته والمسؤول عن تحقيق مصيره، والمشروع لمجتمعه وممارساته، من هنا فإن مفردات الحرية والإستقلالية والفردية والذاتية والأنسنة والتنوير والعقلنة تؤلف شبكة مفهومية تجسد الرؤية الحديثة للعالم التي برز فيها الشكل الإنساني على حساب الشكل الإلهي"[3]، نفهم من هذا أن النزعة الإنسية تعمل على إسترجاع مكانة الشخص البشري التي كانت تتوارى خلف أقنعة اللاهوت وأغطية القداسة المتجسدة في عقد الميثاق لهذا نجد مفكرنا يؤكد وينادي بضرورة إعادة التفكير من جديد بكل المسائل المتعلقة بالشخص البشري بالعودة إلى الفترة الإنسية في القرن الرابع هجري لترقية الشخص البشري في السياقات الإسلامية.

ثانيا الأنسنة الأدبية

---

[1] **محمد أركون** ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 50

[2] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 208

[3] **علي حرب** ، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، ، ط1، ،2000، بيروت، ص 77

يحددها أركون بأنها "ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا في ساحات الأمراء أو في صالونات الأغنياء الكبار ،وهذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات".[1]

أي أن الأنسنة الأدبية تنتعش خاصة في فترات التاريخ الثقافي المزدهر كما حدث بالنسبة للسياق الإسلامي في القرن الثالث والرابع الهجريين، ولكن سرعان ما يبدي أركون نقده لهذا النوع من الأنسنة ويسميها الأنسنة الشكلية، وهي التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة.[2]

ثالثا الأنسنة الفلسفية

ويقصد بها دمج عناصر من الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية ولكنها "تتميز عنهما بنظرية فكرية أكثر صرامة، كما تتميز بالبحث القلق والأكثر منهجية والأكثر تضامنا في بحث حقيقة العالم والإنسان والله "[3] أي أن هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان من حيث هو عقل مستقل متفاعل مع عقول إنسانية أخرى ولكنها ليست التي تتخطى الدين وإنما تقارب المنهجية الدينية بمنهجية مقارنة الأديان وتتجاوز التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي وبين المعرفة العلمية العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل وذلك هو الطريق إلى ما يسميه أركون ب **الأنسنة الكونية.**

رابعا الأنسنة الكونية

يطمح أركون أن يصل إلى نزعة إنسانية كلية وشاملة، تستطيع أن تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، نزعة إنسانية حقيقية لا تستثني إنسانا واحدا، والنزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي النزعة التي ينبغي عليها أن تشمل "جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يتربى إجتماعيا منذ نعومة أظافره من خلال النواميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا ،فأنسنة العلاقات الإجتماعية أمر ضروري ولايمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحددة بدقة ولكن الموقف الإنساني يتمثل بإنتهاك وتجاوز كل الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية

---

[1] **محمد أركون** ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 123

[2] **محمد أركون** ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 9

[3] **محمد أركون** ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 126

واللغوية ،الموقف الإنساني لايعترف إلا بالإنسان"[1]، فالإنسان قيمة عليا لا يجوز المساس بها ، وهو قبل كل مشروطياته الإجتماعية والسياسية والدينية.

من خلال عرضنا لأشكال الأنسنة عند أركون والتي تمثلت في الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية ،الأنسنة الفلسفية والأنسنة الكونية يمكننا القول أن أركون يميل إلى تفضيل الأنسنة الكونية لأن جوهر هذه الأخيرة هو الرؤية الفلسفية العقلية للأشياء التي تتجاوز إرتهان الحقيقة للأنظمة الدينية فاالأنسنة الكونية في دلالتها القصوى هي " الفلسفة التي تتخطى الوحي والتي تطمح إلى أن تجد في الإنسان وحده أو في الإنسانية التاريخية مقياس كل شيء ستكون الإنسية فلسفة المحايثة بالتعارض مع فلسفة التعالي والمفارقة ...إننا نأخذ كلمة إنسية في هذه الدلالة الحالية فلسفة المحايثة في تعارض مع فلسفة التعالي و المفارقة فلسفة الإنسان والإنسانية في تعارض مع فلسفة الطبيعة وحدها والتي تبتلع الإنسان أو فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم أخر ".[2]

المبحث الثالث: العلمنة من منظور محمد أركون

المطلب الأول: العلمنة

أولا مفهوم العلمانية

في لاتنية العصور الوسطى ،"فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا مقابل الكنيسة ويوجد لاتيني أخر للإشارة على العالم وهو موندوس ".[3]

وتعرفها دائرة المعارف البريطانية بأنها حركة إجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم للإهتمام بهذه الدنيا وحدها وذلك لأن الناس في العصور الوسطى لهم رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله والأخرة ولذا ظهرت العلمانية وأخذت تفرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد باالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا وظل الإتجاه إلى العلمانية يتطور بإستمرار من خلال التاريخ الحديث كله بإعتبارها حركة مضادة للدين[4]

محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 38[1]
محمد أركون ، الفكر العربي، مصدر سابق، ص 114[2]
عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشروق، ط2، ج1، 2005، ص53.[3]
يوسف القرضاوي ،الإسلام والعلمانية وجها لوجه ، مكتبة الرحاب ، ط2، 1989، الجزائر ، ص46 ،47.[4]

وهي أيضا "إيديولوجيا تشجع المدنية والمواطنة وترفض الدين كمرجع رئيسي للحياة السياسية ويمكن أيضا إعتبارها مذهب يتجه إلى أن الأمور الحياتية للبشر وخصوصا السياسية منها يجب أن تكون مرتكزة على ماهو مادي ملموس وليس ماهو غيبي ".[1]

ثانيا :مفهوم العلمنة عند أركون

ضمن هذا الإطار حاول محمد أركون أن يبين الأصل اللغوي والتاريخي لمصطلح العلمنة بحيث يقول :"حسب الإيتمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن الكلمة اليونانية laicos تعني الشعب ككل ماعدا رجال الدين أي بعيدا عن تدخلهم في حياته المدنية ،وفي لاتنية القرن الثالث عشر تعني الحياة المدنية أو النظامية كما يقولون في ذلك الحين".[2]

ومن هنا إنبثقت ثنائية الشعب الذي يمثل الأغلبية الساحقة من جهة و رجال الدين الذين يمثلون الأقلية من جهة و هذا يؤدي إلى "تناقض ما بين الأغلبية الساحقة عدديا التي لا تستخدم الكتابة و لكن التي لها ثقافتها الشفهية، و بين الأقلية التي تستخدم الكتابة بشكل منتظم، هذه الكتابة هي التي تتيح لرجال الدين الإمتلاك، أي سلطة الهيمنة و التدخل في حياة الشعب"[3] مما يعني أن السيادة العليا هي التي تحدد المعنى على وجود الشخص البشري و توجه إهتماماته، وضائفه وهذا ما يسميه أركون بمديونية المعنى.

و لقد حدد أركون مفهوم العلمنة من خلال"تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي أولا و قبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"[4]

فالعلمنة لا تعادي الأديان ، وإنما تخترق المفهوم السلبي والسائد لها إلى مفهوم أوسع وهو الحرية "لأن العلمانية لا تعني القضاء على الدين أو الإيمان كما يتوهم بعضهم ، بل على العكس ، تولي أهمية كبرى للبعد الروحي ".[5]

لهذا أركون يلح على ضرورة إيصال المعرفة بكل موضوعية و كما هي مجسدة على أرض الواقع شرط أن لا نقمع حرية الفرد و تقييده أي بمنأى عن ممارسته لأي سلطة على الفرد.

المطلب الثاني: أنواع العلمنة

نجد محمد أركون يميز بين نوعين من العلمانية

---

[1] **مصطفى حسيبة** ، المعجم الفلسفي ، دار الأسامة ، ط1 ، 2009 ، الأردن ، ص245.

[2] **محمد أركون** ، ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ،ص291.

[3] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر نفسه ، ص291.

[4] **محمد أركون** ، العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي ، ط3، 1996، بيروت، ص9.

[5] **جورج الفار** ، عودة الأنسنة ، أمانة عمان الكبرى ، (د ط) ،2011 ، الأردن ، ص80 .

أولا العلمانية النضالية

لقد حلل أركون العلمانية من خلال ممارستها في الغرب فهناك أولا" ما يمكن أن ندعوه بالعلمانوية المناضلة والوضعية التي تعتبر بدأ من عصر النهضة أن الوقف الديني لا يتوافق أبدا مع موقف العقل المستقل... وهذه المرحلة تحذف كليا الموقف الديني وتعتبره شيئا قديما باليا"[1] لذلك قامت العلمانية الصراعية بتحرير الفكر وصناع القرار من رجال الدين الإكليروسيين وسلطاتهم المرعبة وأدت على مهل تفسيراتهم الكهنوتية، وتأويلاتهم المتوحشة للشرع المستندة على الأوهام والأخيلة".[2]

وبالتالي إقترنت العلمانية كشعار إيديولوجي موجه أساسا من طرف نخبة المجتمع الغربي وبحرية التفكير وذلك لأن "العقل العلمي هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين عندئذ إنتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث وأصبح علماء الطب والبيولوجيا والقانون هم الذين يحددون السلوك الأخلاقي المستقيم وليس رجال الدين"[3]

ولهذا استطاع العقل الغربي أن يشكل أساس الحضارة من خلال إتباعه نظام معرفي معبر عن حاجات معينة لمضامين علمية "إنتزعت الدولة الأوروبية من الدين ذروة القيم الأخلاقية التي تؤمن المحافظة على التماسك الإجتماعي للشعب وترسخ التضامنات الحيوية اللازمة لحياة المجتمع ...وبالتالي فلم يكن للدين من وجود يذكر في الحياة العامة للمجتمع "[4]

من هنا تبلور موقف الصراعي النضالي الموجه أساسا ضد سلطة الإكليروس راح هذا الموقف العلمانوي يفرض إيديولوجيته عن طريق" الفلسفة الذرائعية (أي الفلسفة التي تعتمد على العقل الأدواتي الذي يسعى إلى تحقيق المزيد من الربح المادي) والوظائفية التي تقبع خلف الممارسة السياسية منذ أن تم حذف كل أشكال التعالي"[5] هذا من شأنه أن يعرض البشرية لتمزقات لا نهاية لها.

ويؤكد أركون على أن هذا الموقف الصراعي الذي فرضته ظروف عديدة في الغرب ضد السلطة الدينية قد تفاقم "في الغرب إلى حد بعيد بسبب الماركسية فقد نظرت الفلسفة الماركسية لتطور الأمور على هذا الشكل... وراحت هذه النظرية تقول بأن العامل الديني

---

[1] **محمد أركون**، العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص72-73.

[2] **سيار الجميل** ، العرب و الأتراك الانبعاث الحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية ، ،(دط) 1997 ، بيروت ، ص305.

[3] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، ط2، 2001، بيروت، ص14.

[4] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص15.

[5] **محمد أركون** ، المصدر نفسه، ص 92

ليس إلا قشرة سطحية وبنية قليلة الأهمية"[1] وهذا ما جعل التجربة الماركسية في صراعها مع الدين الرجعي خاص بالتراث الأوروبي الغربي تعبر عن تحرر الفكر عن الدين.

ثانيا العلمنة المنفتحة

في مقابل العلمانية الوضعية كما وضحها أركون، كان لا بد من إيجاد صيغة جديدة للعلمنة تكون منفتحة على كل أبعاد الإنسان بما فيها البعد الروحي والديني لدى الإنسان وربما ساعد إلحاح أركون على ضرورة علمانية جديدة ذلك البتر في الحضارة الغربية خاصة في أوروبا" للبعد الروحي أو البعد الثقافي والتاريخي للأديان فبما أنه لا يوجد ثقافة دينية أي ثقافة تهتم بدراسة الأديان وكيفية نشؤها وتطورها ووظائفها في المجتمع فإن الناس يضلون الطريق ويذهبون لأي مكان لإشباع حاجياتهم الروحية"[2]

فأركون يدعو إلى علمانية صحيحة تقوم على مناهج حديثة ودراسات مقارنة ولكن هذا الطرح "لايعني إلغاء التعليم التقليدي للأنظمة العقائدية والدينية ، ولكنه يعني ضرورة موازنته في مجتمعاتنا عن طريق إنشاء المعاهد والكليات لعلم إجتماع الأديان والتاريخ المقارن للأديان ".[3]

وهذا ما يمارسه أركون في تعليمه ودروسه في جامعة السربون من خلال تدريسه للأنظمة الدينية واللاهوتية ضمن منظور تاريخي وعلمي مسؤول، أما بعض"مفكري أوروبا أمثال فوكو ودريدا وهابرماس إذ يستمرون بالعمل والتفكير داخل إطار الفكر المعلمن كليا ويستبعدون بشكل قطعي كل ما يخص البعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فإنهم يجترحون عملا تعسفيا لامنطقيا ولاعقليا".[4]

نجد أن المفهوم المنفتح الذي قدمه أركون عن العلمنة يضع العاطفة الدينية في منأى عن كل الأغراض، كما يفك الإرتباط بين مؤسسات الدولة وخاصة المؤسسات التعليمية و طبقة رجال الدين لأن الدولة العلمانية، حيادية و تتعاطى مع التعددية بمختلف أشكالها بمبدأ المساواة.

---

[1] **محمد أركون** ، العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص73-74.
[2] **محمد أكون** ، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، مصدر سابق، ص211.
[3] **عبد الوهاب المسيري** ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، مرجع سابق ، ص 78.
[4] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، مصدر سابق، ص 255

الفصل الثاني توجهات أركونية

ويتضمن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: جذور المنهجية الأركونية.

المبحث الثاني :تطبيق المناهج الغربية على النص الديني.

المبحث الثالث: قراءة نقدية لأركون.

تمهيد:

ركز محمد أركون في دراسته للتراث الإسلامي على النقد الجذري للتراث بنصوصه المتأسسة والمؤسسة ، بحيث نجده يمثل ذروة العقلانية المبنية على تقديم العقل وتحكيمه في النظر وفهم نصوص هذا التراث وتمحيصها بإخضاعها إلى منهج نقدي صارم ودقيق كتلك المستخدمة في دراسة الظواهر الإنسانية ، من أجل تبريرها علميا وضمان إستمراريتها في عصر الحداثة ومابعد الحداثة ، فأركون يدعو إلى تحليل الحداثة وبسطها من أجل فهمها واللحاق بها ومسايرتها ومن ثمة نقدها وتجاوزها وإبراز ما أتت به، بمعنى أن الفكر العربي الإسلامي يتخلص من الجمود المسيطر عليه من خلال الإنفتاح على المنهجيات والعلوم الحديثة وتجديد نظرتهم كليا للظاهرة الدينية ،فأصول ومنطلقات المشروع الأركوني تأسست على مرتكزات فلسفية وعلمية ،فقد حاول تطبيق بعض المناهج على بعض السور القرآنية ووضع مشروعات كثيرة لقراءة القرآن الكريم والتراث الإسلامي المكتوب ،وجمع بحوثه حول القرآن أو خلاصاتها في مؤلفاته ،وقد طبق المبادئ التي إستقاها من المناهج المختلفة في ظل مقاربات متعددة ، فمفكرنا أراد الإنغماس في هذه المناهج من أجل أن يتحرر من أرثوذكسية العصور الوسطى الجامدة، والمخرج هو إعادة النظر في المنظومة العقدية للمسلمين والإجتهاد في فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في الشؤون المدنية، كل هذا بغية مواكبة التطور العلمي والمنهجي الذي وصل إليه الفكر الغربي ،في هذا السياق يتبادر إلى أذهننا طرح التساؤل التالي : ياترى ماهي أصول المنهجية الأركونية؟ وكيف كان تطبيق مفكرنا للمناهج الغربية على النص الديني؟ وإلى أي مدى كانت صحة مشروع مفكرنا؟.

المبحث الأول: جذور المنهجية الأركونية

المطلب الأول: البنيوية والهرمينوطيقا كأصل للمشروع الأركوني

أولا البنيوية

ظهرت البنيوية في القرن العشرين ،ويعود الفضل في ظهورها إلى فرديناند دي سوسير ،من خلال كتابه الشهير محاضرات في اللسانيات العامة ،وقد إنصبت مجهودات دي سوسير إلى التوجه نحو إستكشاف علاقة اللغة بمضامينها، والمنهج البنيوي كبقية المناهج الأخرى له خصائص يتسم بها ومن بين هذه الخصائص التحليل الشمولي، "المنهج البنائي في صميمه يعتبر تحليليا وشموليا في الوقت نفسه فهو يرفض أن يعالج العناصر التي يتكون

منها على أنها وحدات مستقلة"[1] ومن خصائصه أيضا إعتماده على القيم الخلافية المقصود بها أن اللغة عبارة عن مجموعة إختلافات "المنهج البنائي يتمثل أولا في الإعتراف بالفوارق بين المجموعات المنتظمة ومعرفة العلاقة فيما بينها ،كما يتمثل ثانيا في تنظيمها حول محور دلالي دقيق يجعلها تبدو كتنويعات مختلفة ناجمة عن نوع من التوافق والإئتلاف"[2]، وتعتمد البنيوية كذلك على التحليل المنبثق الذي يقصد به التمييز بين علم اللغة الداخلي اللذي يرتبط بالقوانين المنبثقة من اللغة في حد ذاتها وعلم اللغة الخارجي المرتبط بالظروف الخارجية، "التحليل المنبثق يقتضي الإستبعاد المنهجي لجميع وجهات النظر المختلفة السابقة ويقتصر فحسب على القوانين الداخلية التي تحكم قيام اللغة بوظائفها الدلالية"[3]، ومن ميزات المنهج البنيوي كذلك أنه يمتد عمقا لا عرضا المقصود بها أنه عند دراسة النص لا يجب دراسته بشكل سطحي لأن الشكل السطحي لا يؤدي إلى نتيجة، بل يجب دراسة الحالات السطحية بتحليل عميق "دراسة حالات قليلة بتحليل عميق يفضي إلى كشف ميكانيزم الواقع وصياغة نماذجه الأصلية الشارحة ،ومعنى هذا أن المنهج البنائي يتكئ على الاستنتاج والاستنباط أكثر من اعتماده على الاستقراء"[4].

وعلى هذا كانت البنيوية وخاصة في تركيزها على اللغة أحد ركائز المشروع الأركوني "سنناقش مشكلة اللغة بوصفها خطابا ...بمعنى أنها لا يمكن أن تصاغ صياغة مناسبة دون اللجوء إلى التقدم الهائل الذي أحرزه علم اللغة الحديث "[5] ،ونقصد هنا اللغة بمستوياتها المختلفة التركيبي والنحوي ،الصرفي ،الصوتي وبأنظمتها المختلفة الإتصالية والبلاغية وبخلفيتها الثقافية فاللغة تتعدد بحسب تعدد أنماط الثقافات للمجتمعات عبر العصور .

ثانيا الهرمينوطيقا

التأويل أو بالأحرى الهيرمينوطيقا ،وتعني فن التأويل وتفسير وترجمة النصوص ،أي التنقيب والحفر في النصوص فمفهوم "التأويل اليوم أصبح عالميا يسعى إلى إحتضان التراث برمته".[6]

وذلك بغية الكشف وإستبيان الحقيقة وترتبط الهيرمينوطيقا بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية وتختلف من جيل لأخر ليبقى معناها الأصلي فهم النص وتفسيره ،بعيدا عن الأطر الإيديولوجية والعقبات الدوغمائية ،أي مهمتها "الإشتغال على النصوص بتبيان بنيتها

---

[1] **صلاح فضل** ، نظرية بنائية في النقد الأدبي ، دار الشروق ، ط 1، 1998، القاهرة ، ص 133

[2] **صلاح فضل**، المرجع نفسه ، ص 134

[3] **صلاح فضل**، المرجع نفسه ، ص 135

[4] **صلاح فضل**، نظرية بنائية في النقد الأدبي، مرجع سابق، ص 138،137

[5] **بول ريكور** ، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ،ترجمة سعيد الغانمي ،المركز الثقافي العربي، ، ط1، 2006، المغرب، ص 23

[6] **هانز جورج غادامير** ، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ الأهداف ،ترجمة محمد شوقي الزين ،منشورات الإختلاف، ط2، 2006، ص 150

الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص وربما المطموسة لإعتبارات تاريخية وإيديولوجية"[1].

بمعنى أن فهم النصوص لا يجب أن يستند على الجانب اللاهوتي بل يجب تطبيق منهجية التأويل المعتمدة على اللغة والمنطق والترجمة، فأركون يسعى لإيصال عمله بشتى الطرق دون مراعاة للإنتقادات التي تواجهه فقوله يبرز لنا ذلك "لطالما سمعت إنتقادات في العواصم الأوروبية أو الغربية المختلفة لطالما واجهتني في باريس وستراسبورغ وغيرها"[2].

المطلب الثاني: التفكيكية كمنطلق لمشروع أركون

يمثل جاك دريدا (1930-2005) أحد الفلاسفة الذين أرادوا تكسير الأنساق الميتافيزيقية، منطلقا من سياق علمي حدده ببنوية دي سوسير وذلك بوضع اللسانيات كركيزة لنقد الميتفيزيقا ،أو بالأحرى نقول تم الإنتقال من فلسفة الوعي إلى اللغة فهو يسعى لإيضاح أسس علم الكتابة "على يقين أن الكتابة الصوتية هي الوسط الذي تمت فيه المغامرة الميتافيزيقية الكبرى ،والعلمية والتقنية والإقتصادية للغرب محدودة في الزمان وتلامس اليوم

---

[1] **محمد شوقي الزين**، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، 2002، المغرب، ص 32

[2] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص 24

حدودها"[1] ،من خلال هذا يتضح لنا معارضة دريدا للكتابة الصوتية ،فهو يرى فيها الميتفيزيقا وبذور التقنية المنغلقة.

إن ما أخذه دريدا من علم الكتابة يحتوي على قواعد لغوية من أجل القضاء على سلطة الذات، هذا ما يترك أثرا وبه نتجنب الوقوع في الميتفيزيقا التي بالضرورة إعطاء الأولوية للذات المفكرة أو الأنا على النص المكتوب ،ومن خلال هذا فإن الأثر الناتج عن قواعد الكتابة هو اللذي يقوم مقام الذات ،فدريدا يرى في النص الحافظ الأساس لكل شيء عكس الكلام اللذي يرى فيه التلاشي ،حيث "تضمن الكتابة إمكان إعادة قراءة نص في ظروف متغيرة على الدوام أيا كانت ،إن مايسحر دريدا هو فكرة إنقرائية مطلقة ،حتى في غياب كل مرسل إليه ممكن حتى بعد موت كل الكائنات المعقولة وتبقى الكتابة على الإمكان مفتوحة لقراءة متجددة"[2].

فتفكيك النصوص الميتافيزيقية وتبيان ما يتخللها من التناقض والغموض مهمة ضرورية في قراءة النص حيث يقول دريدا "يجب أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا و أن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها ...إن الميتفيزيقا ليست نصا واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجه ضربات من هذا الخارج وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك"[3].

وفق هذا التوجه والمنظور التفكيكي ،يدعو محمد أركون إلى إثارة وطرح الأسئلة التي تتعلق باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وذلك بدراسة "حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الإجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة "[4] ،وبناء على هذا يلح أركون على ضرورة الإستفادة في إعادة قراءة النص الديني من المناهج العلمية الحديثة .

المطلب الثالث: الأركيولوجيا وأصول المنهج الأركوني

يعتبر ميشال فوكو (1984-1926) من المؤسسين للبنيوية ،وقد كان الهدف من المنهج الحفري الأركيولوجي عنده هو بلوغ العلمية وإغفال المفاهيم المحورية التي شكلت تراث الغرب والفلسفات العقلانية المثالية.

[1] **يورغن هابرماس** ،القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ،(دط)،1955، دمشق، ص 259

[2] **يورغن هابرماس**،القول الفلسفي للحداثة ،المرجع نفسه،ص 262

[3] **جاك دريدا** ،الكتابة والإختلاف ،حوار وترجمة كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ،(دط)،1988، المغرب ، ص 47

[4] **محمد أركون** ،تاريخية الفكر الإسلامي ،مصدر سابق ،ص 66

قدم البحث الحفري صورة يظهر فيها الغرب مجردا من حصانته العقلانية والأخلاقية والسياسية وحتى اللاهوتية ،"فلا يتعلق الأمر بإعطاء مشروعية أو إصدار حكم وإنما بوصف وفحص هذه الظواهر الخطابية كما هي معطاة"[1].

تظهر محاولة فوكو في هدم البنية الميتافيزيقية وتجاوزها"يتميز الخطاب الفلسفي لميشال فوكو بكونه خطابا يقوض دعائم وأسس الفكر الفلسفي التقليدي"[2] ،فالتجربة الفوكية ترفض البساطة وتدعو إلى الممارسة الفكرية الجديدة ، والبحث عن منهجيات تناسب الموضوعات المعرفية ،لهذا إستخدم أركون مفاهيم ومصطلحات فوكو وبخاصة مصطلح الإبستيميه وبالطبع فإن إستخدامه لهذا المصطلح غرضه تحقيب الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا[3].

مثلما إعتمد فوكو على مفهوم القطيعة نجد أركون أيضا يؤكد على هذه القطيعة العميقة بين العصور معرفيا "وعلى غرار فوكو ،نلاحظ أن أركون جدد القطيعة بين المعرفة الحديثة والمعرفة التي سبقت العصر الحديث، ولاسيما المعرفة القروسطية "[4]، وبهذا فإن المفاهيم و المصطلحات الإبستيمولوجية كانت حاضرة بقوة في التصور والطرح الأركوني بما في ذلك مفهوم القطيعة .

---

[1] **محمد شوقي الزين** ، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق ، ص 142

[2] **محمد شوقي الزين** ، المرجع نفسه ، ص 151

[3] **محمد أركون** ،من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي؟،ترجمة هاشم صالح،دار الساقي ، ط2، 1990، لبنان، ص 7،6

[4] **رون هاليبر** ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ،الجهود الفلسفية عند محمد أركون ،ترجمة جمال شحيد ،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1، 2001، سوريا ، ص 45

المبحث الثاني :تطبيق المناهج الغربية على النص الديني

المطلب الأول: الإسلاميات التطبيقية

تعتبر الإسلاميات التطبيقية واحدة من المشاريع الفكرية الأساسية في الفكر الإسلامي المعاصر، القائمة على توجهات تجديدية، ومساعي تأسيسية غرضها القيام بعمليات مراجعة جذرية ونقدية للتراث ،بقصدالتوصل إلى تحقيق التجاوز التاريخي والثقافي المطلوب ،وخلق النقلة الحضارية النوعية ،ولا يمكن تحقيق كل ما ذكرناه إلا بغير الإستعانة بترسانة مفاهيمية ومنهجية، نعتها "أركون "بنقد الإستشراق الكلاسيكي أو الإسلاميات التطبيقية باعتبار سعيها إلى إستعمال كثير من المناهج التفسيرية والتحليلية الجديدة لتجاوز منطق الإستقطاب التقليدي ليصل في الأخير إلى طرح بديل كامل لعمل نقدي جوهري يسمح ببناء عقل إستطلاعي منبثق في العصور الحديثة.

أولا: الإسلاميات الكلاسيكية وموقف أركون منها

نجد محمد أركون يعتبر الإسلاميات الكلاسيكية ،من صنع باحثيين غربيين يشتغلون حول الإسلام من أجل التعرف عليه من الداخل وعن قرب وذلك عن طريق البحث في التراث المنسي أو المسكوت عنه ،"إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الإسلام."[1]

وفي سنة1973 صدر له كتاب" **محاولات في الفكر الإسلامي"** وإشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي ،ثم كتاب **"قراءات في القرآن "**سنة 1982 واتضحت ملامح المشروع سنة 1984 عندما أصدر كتابه الرابع وهو "نقد العقل الإسلامي" وبعد ذلك توالت الأعمال في الصدور لتكتمل ملامح مشروع أركون الفكري والفلسفي.[2]

ومصطلح الإسلاميات الكلاسيكية هو مصطلح حديث النشأة حيث كان يعرف بالإستشراق، ولكن غيرت تسميته في الأوساط العلمية "وسبب ذلك هو أن مصطلح الإستشراق أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية والجدالية ،نظرا لارتباطه بالحركة الإستعمارية من جهة وللهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة أخرى."[3]

وخلال تتبعنا المراحل التاريخية لتشكل الحركة الإستشراقية نجد أن الغرب إهتم بدراسة الحياة الفكرية للشرق عموما ،والتنقيب في التراث الإسلامي خاصة ،يرجع إلى القرون الوسطى والشاهد على ذلك الترجمات الخاصة لمؤلفات مختلف العرب من بينهم إبن رشد إلى اللاتنية والأثر الذي تركته هذه الترجمات لدى الغرب ،وإزداد إهتمامهم بالتراث

---

[1] **محمدأركون**،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدرسابق، ص 51

[2] **مصطفى كيحل**، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف ، ط1 ،2011، الجزائر، ص 39

[3] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 143

الإسلامي أكثر منذ بداية القرن 19 وذلك نتيجة أغراض إستعمارية ،وتطورت الإسلاميات الكلاسيكية في القرن الممتد من1860 إلى1920 وذلك بتحقيقها للمخطوطات وإعادة قراءتها قراءة لغوية لأن "عالم الإسلاميات يعرف جيدا بأنه أجنبي عن موضوع دراسته ولذا ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي فإنه سيكتفي بأن ينقل إلى أحد اللغات محتوى كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية"[1].

وهذا يعني أن الباحثين الغربيين حول الإسلام غرباء على مادة الدراسة فهم يقومون بالترجمة الحرفية للنصوص الإسلامية الكلاسيكية ،إلى لغتهم الأصلية من أجل التعرف على محتوى النصوص عن قرب ودراسة الفكر الإسلامي دراسة عميقة وهذا ما حصل من خلال ترجمة كتاب "فصل المقال لإبن رشد".

أما موقف أركون من الإسلاميات التطبيقية الكلاسيكية :هو لا ينكر الدور الذي لعبته في إحياء التراث الإسلامي ،بحيث نجده يقول "إنه لا يمكن في الواقع إنكار أن الإستشراق كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي."[2]

غير أن أركون ينتقد المستشرقين ويعيبهم وذلك من خلال قوله :"لا يبالون إطلاقا بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية ،عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه ،فهذه ليست مشكلتهم ،كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا"[3]

أي أنهم يدرسون التراث الإسلامي دون مراعاة لمشاعر المسلمين ،وذلك لأن التراث الإسلامي لا يعنيهم بالمعنى الشعوري أو الإنتمائي فهم يدرسونه للبحث عن الحقيقة فقط .

وكذلك ينتقد علماء الإسلاميات لرفضهم تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية في دراستهم للفكر الإسلامي فهم يعتمدون على "المنهجية التاريخية التقليدية التي سادت في القرن التاسع عشر، والتي كانت تحصر عملها بسرد الوقائع كما هي ،الواحدة بعد الأخرى أو الكشف عنها والتحقق منها."[4]

ثانيا: مفهوم الإسلاميات التطبيقية

يريد محمد أركون إحلال الإسلاميات التطبيقية محل الإسلاميات الكلاسيكية أو الإستشراق ،وهذا المصطلح لم يكن وليد الصدفة بل إستلهمه من أحد الأنثربولوجيين الفرنسيين ،حيث

---

[1] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، ص 54

[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 54

[3] **محمد أركون** ،العلمنة والدين الإسلام والغرب ، مصدر سابق، ص 38

[4] **محمدأركون**،الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل ، مصدر سابق، ص 30

يقول :"إستوحينا هذه التسمية من كتاب صغير "الروجيه باستيد "بعنوان الأنثربولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير في الخط نفسه".[1]

وما يفهم من هذا القول هو أن الإسلاميات التطبيقية لها أبعاد أنثربولوجية ،فهي تتعدى الجانب النظري إلى التطبيقي، وذلك لكي تتولى مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ،وفيما يخص قيام الإسلاميات التطبيقية فقد إنبثقت" ظاهرتين هامتين جدا أدت إلى تغيير الساحة الفكرية العقلية والمشهد الإجتماعي الثقافي هاتان الظاهرتان هما:

*انبثاق علوم الإنسان والمجتمع التي ما انفكت منذ ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية ،وتدخل التساؤلات الجديد بخصوص الإنسان والمجتمع والتاريخ والمعنى.
*الإنقلابات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص".[2]

ويعرف أركون الإسلامية التطبيقية بأنها :"ممارسة علمية متعددة الإختصاصات، وهذا ناتج عن إهتماماتها المعاصرة(فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها".[3]

ويقصد أركون هنا بتعدد الإختصاصات مختلف المعارف التي إنخراط فيها ليعتمدها في مشروعه نقد العقل الإسلامي وقد أكد على قيمتها وهي ثلاث اختصاصات:

*إختصاص المؤرخ: يربطه بالمنهجية التاريخية، والمقصود بمنهجية التاريخية الحديثة إرجاع الفكر إلى مجال النظم الفكرية، وليس إلى الأحداث الخارجة عنه كالأحداث السياسية والعسكرية ،وهذه المنهجية من أجل تجاوز التاريخ الخطي التعليمي للإستشراق .

*إختصاص الفيلسوف :يأتي بعد إختصاص المؤرخ لأنه حسب مفكرنا يقوم بجمع الأفكار المتداولة عبر التاريخ ،ويأتي الفيلسوف ليضع تلك الأفكار للتقويم والنقد وبهذا يقول أركون: "اللحظة الفلسفية أي لحظة التقويم الشامل تجيئ بالضرورة بعد اللحظة التاريخية "[4]

ومقصد من هذا أن اللحظة الفلسفية تمثل منعطف في تاريخ الفكرفهي تقوم بتمحيص الفكر المتراكم وإخضاعه للمساءلة والنقد وذلك بغرض نزع القدسية السائدة في الفكر الإسلامي.

*إختصاص اللساني: يتميز هذا الإختصاص بإستحضار المنهجية اللسانية بين فعل إنتاج النص ومصوغات الخطاب، بهدف الإعداد أو الفهم المقصود من لدن الكلام هذا الإختصاص

[1] **محمدأركون**،تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق، ص 275
[2] **محمدأركون**،الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 5
[3] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 57
[4] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 234

يستعمل المحددات ومعرفات مثل "أل" التعريف التي لها قيمة التقييم في المكان والزمان[1]من خلال ما سبق نجد أن الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى تأسيس خطاب جديد برؤية جديدة معاصرة للإسلام تاريخا وتراثا، بحيث تراعي هذه الرؤية المعاصرة مسألتين هما: المجتمع والواقع الإجتماعي للإنسان العربي المسلم ،وذلك لأن مهمتها التطبيق أكثر من التنظير في محاولة لحل مشاكل الحاضر والتنقيب في التراث الإسلامي من خلال إعادة بلورة وربطه بواقع المسلمين اليوم وهو مالم تحققه الإسلاميات الكلاسيكية.

فاالإسلاميات التطبيقية هي نقد الفكر الإسلامي من الداخل أي الحفر في بنية المقدس "لأن الفكر الإسلامي يستمر في الإرتكاز ،وإلى حد كبير على المسلمات المعرفية (إبستيمي) للقرون الوسطى،ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي،ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد ثيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة ،ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنويا)هذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء بالإضافة إلى عقل أبدي."[2]

يلوح أركون من خلال نقده للعقل الإسلامي إلى بلورة جديدة غير مألوفة وهذا يعني "أما عن سياق مشروعه فهو يندرج في مجال العقلانية النقدية الحداثية للنص القرآني وللتراث الإسلامي ككل"[3]

فموضوع الإسلاميات التطبيقية هو العقل الإسلامي في مختلف أبعاده وتجلياته، وإشتغل أركون عليه من سبعينات القرن الماضي بحيث بدأ هذا العقل في التشكل منذ تجذر اللغوس الإلهي في العقل البشري عن طريق ظاهرة الوحي وتأسس على مرجعية النص القرآني، إذا أن الإسلاميات التطبيقية لا تكتفي بتحليل الخطاب الديني فحسب بل ونقده كذلك، كما تنصب على مواضيع لم يفكر فيها من قبل أو مستحيل التفكير فيها كمسألة تاريخية النص القرآني وتشكله وغيرها.

ثالثا: منهجية ومهام الإسلاميات التطبيقية:

1/ منهجية الإسلاميات التطبيقية:

هذه الأخيرة بقدر ماهي علم فهي منهجية أيضا، لأن كل علم لابد له من منهج فهي بذلك تتميز عن الإسلاميات الكلاسيكية بخاصية الممارس المنهجية وكذلك النقد وهي متعددة

---

[1] **مختار الفجاري** ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دارالطليعة ، ط1 ،2005 ، لبنان، ص57

[2] **محمدأركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدرسابق ، ص 55

[3] **عماد عبد الرزاق**، أركون ومشروعه النقدي، مجلة مؤمنون بلا حدود، الرباط المملكة المغربية،ج2 ، 2015/5/6م، ص 17

المناهج ،تجمع بين التحليل التاريخي والمنهجية التاريخية وكذلك المقاربة السيميائية والتحليل الأنثربولوجي للمجتمعات، فأركون كان متأثرا للغاية بالمناهج الغربية وذلك لأن هذه المناهج الفاحصة بإمكانها أن تفتح رؤية جديدة للفكر الإسلامي وتخرجه من دوغمائيته.

كما يؤكد على ضرورة تعدد المناهج في منهجية الإسلاميات التطبيقية بقوله "فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم أنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب(أي خطاب كان)وذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي إختزال للمادة المدروسة"[1]

2/مهام الإسلاميات التطبيقية:

هناك مهمتان رئسيتان للإسلاميات التطبيقية، "نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الإهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية ،ووسائل ، وإختيارات مرحلية وأهداف نهائية هما القطب الذي يدعوه العرب (بالتراث) والذي ما إنفك الوعي العربي و الإسلامي عن الحنين إليه أو إدعائه حتى اليوم، والمدعو أحيانا بالعصر التأسيسي ،ثم قطب الحداثة"[2] .ولهذا فإن مهمة الإسلاميات التطبيقية هي إحياء التراث الإسلامي عبر مراحل تشكله والذي يمثل الجانب الفكري للحضارة العربية الإسلامية وذلك كون هذا التراث لايزال منغلق بعيد عن المساءلة والنقد ،ومهمة الإسلاميات التطبيقية تتمثل في وضع هذا التراث اللامفكر فيه أمام متطلبات الحداثة بمعنى دراسته وفق قيم الحداثة ومناهجها المعاصرة ولذا "فنحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا... في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية ،وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في إتجاه المستقبل".[3]

نفهم من هذا أن الإسلاميات التطبيقية أكثر طموحا من ناحية الإنفتاح الإبستيمولوجي أو المنهجي ،لأنها تدعو إلى "توحيد الوعي الإسلامي ،والخروج من عقلية الرفض ،والنبذ ،واللعنات اللاهوتية الموروثة عن القرون الوسطى وأدعو إلى توحيد السنة الإسلامية أو التراث الإسلامي الشامل اللذي يضم الجميع ويفتح صدره للجميع دون إستثناء، فهذا المشروع جديد كل الجدة ،بحيث يتجاوز الرد والوصف كما قلنا سابقا ومهمته الأساسية هي إضفاء النظرة العلمية على عمله.

غير أنه هناك عوائق تحول دون تحقيق الإسلاميات التطبيقية لمهامها يقسمها أركون إلى أسباب داخلية وأسباب خارجية:

---

[1] **محمدأركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 57

[2] **محمدأركون** ، المصدر نفسه ، ص 58

[3] **محمد عابد الجابري** ، التراث والحداثة ، مركز الدراسات العربية ، ط1 ،1991 ، لبنان، ص 37

"*الأسباب الداخلية :القطيعة الحاصلة بين الدولة (أو النظام السياسي) وبين المجتمع المدني ،السلطات المضخمة للزعيم الواحد والحزب الواحد ،المؤسسات السياسية شكلية بحتة وهي تستبعد كل مساهمة فعلية للمواطنين في إدارة أمور البلاد.

* الأسباب الخارجية : الحرب الاقتصادية والتجارة الدولية ،التلاعبات المصرفية والمالية على المستوى العالمي، تؤدي إلى الإثراء الفاحش، لفئة قليلة من المضاربين وإفقار العدد الأكبر من الناس".[1]

والمعنى من هذا أن الحرب الاقتصادية والتجارية الدولية، جعلت من أفراد المجتمع طبقات ،وهو ما أدى بدول العربية يهتمون بتحصيل المال فقط دون مراعاة الجوانب الأخرى حسب مفكرنا.

المطلب الثاني: المقاربة التاريخية والمقاربة الأنثربولوجية

أولا المقاربة التاريخية

1/ مفهوم التاريخية:

أول ظهور لها حسب قاموس لاروس الكبير في مجلة نقد في 6 نيسان 1872 " إن الأمر يتعلق حقيقة بصياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل فلاسفة الوجوديين للتحدث عن الإمتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية "[2].

أي أن للتاريخية شقين تاريخ مادي، وتاريخ روحي الذي كان يعتمده رجال اللاهوت، في هذا نجد عبد الرحمان بدوي يقول: " لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة شارك في إيجادها الإنسان من ناحية والطبيعة من ناحية أخرى"[3].

ونجد لالاند يعرف التاريخية في موسوعته بأنها " وجهة نظر تقوم على إعتبارموضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ "[4].

---

[1] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد ، مصدر سابق ، ص 30 ، 31

[2] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص116.

[3] **عبد الرحمن بدوي** ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984، مصر، ص158.

[4] **أندريه لالاند** ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة أحمد خليل ، منشورات عويدا ، ط2، ج 2، 2001 ، لبنان ، ص561.

ويعرفها أيضا أركون بتعريف إستلهمه من ألآن بأنها "المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا "[1].

بمعنى أنها المقدرة على إنتاج الأنظمة الاجتماعية والثقافية الخاصة بالمجتمع وبناء الذاكرة الجماعية له من خلال التراكمات الفكرية المترسخة في الذهنية البشرية التي تتركز من جيل إلى أخر والفرد هو الذي له القدرة على تشكيل حقله الإجتماعي والثقافي في إطاره الزمني والتاريخي.

ولمدرسة الحوليات الفرنسية دور هام وفعال في تأسيس التاريخية التي تبناها أركون ،بحيث أنها أصبحت تشكل أهم مصدر من مصادر فلسفته التاريخية وكان أول اتصال له بهذه المدرسة منذ كان طالبا في الجامعة الجزائرية،" وقد حصلت لي حادثة شخصية أثرت فيما بعد كثيرا على مساري الفكري، فعندما كنت لأزال طالبا في الجامعة الجزائرية إستمعت إلى محضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل علي لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه فيما بعد لعدة سنوات... ولولا مجئ لوسيان فيفر وإلقاءه تلك المحاضرة العصماء وحضوري إياها بطريقة تشبه الصدفة لربما بقيت نائما كغيري دون أن أحس بشيء"[2].

نجد أن أركون يثني على فضل لوسيان فيفر وعلى محاضرته التي التي كانت سبب في توسيع أفكاره فقد اهتمت بدراسة تاريخ الأفكار والخروج من السرد الخطي المتسلسل للأحداث عبر الزمن.

لم تبقي مدرسة الحوليات إهتمامها على تسجيل الوقائع ودراسة التاريخ كونه ينتمي إلى أفكار ثابتة ومحدودة، بل وغيرت وجهتها إلى التركيز على المتغيرات التي تحصل في البنى الاقتصادية والاجتماعية على حساب الحديث عن الأبطال ،بمعنى الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة لدراسة تلك البنى غير أن أركون تجاوز هذه المرحلة، مرحلة مدرسة الحوليات على الرغم من اعترافاته حول أهميتها بالنسبة له في تغيير فكره ويظهر ذلك في قوله :"ينبغي أن نعرف كيف نخرج بعد أن ندخل ،فقد وقعت مدرسة الحوليات على الرغم من إنجازاتها الضخمة في التطرف باتجاه لما سبق وينبغي علينا الأن أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى، والمنهجية الجديدة التي تحظى باهتمامي الأن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي لهذا السبب أركز على أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي ".[3]

---

[1] **محمد أركون** ، مصدر نفسه ، ص116.

[2] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص234 ،. 244

[3] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق، ص245.

فأركون إنتقل من المنهجية الفيلولوجية التاريخانية إلى مدرسة الحوليات الفرنسية وصولا إلى علم النفس التاريخي والأنثربولوجيا الدينية في الفكر الإسلامي.

ولتوضيح مفهوم التاريخية أكثر ميز مفكرنا بينها وبين مصطلح التاريخانية بحيث نجده يقول:"تتيح لنا التاريخية أن نبقى دائما في مستوى التساؤل ،في حين أن التاريخانية تغذي الوهم بوجود إتجاه محدد أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ".[1]

وهنا إشارة واضحة لفضائل التاريخية على التاريخانية، أي أنها تابعة لها بحيث تقوم التاريخانية بتسجيل الوقائع التاريخية وهذا ما يسميه أركون بالخطية التاريخية وهي "التحقيقات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس والجامعات، هي تلك التي تتبنى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معين أو نقطة معينة وينتهي إلى خاتمة معينة ،ويتسلسل بينهما كالخيط المتواصل هذا هو التصور السائد في أذهننا وعقولنا عن مسيرة التاريخ، صحيح أن مدرسة الحوليات قد جاءت لكي تعدل إلى حد ما من هذا التصور عن طريق الاهتمام بالتاريخ ...لكنها لم تنقص هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ"[2].

وما ذكرناه أعلاه هو ما جعل التاريخانية تبقى عاجزة عن إدراك الموضوعية في سيرورة الحركة التاريخية، أما التاريخية فهي تستند على التقنيات والعلوم وغيرها وترتكز على الإستدلال التاريخي.

ويميز أركون بين نوعين من التاريخ، تاريخ أرضي وهو تاريخ الأحداث والوقائع المحسوسة، وتاريخ سماوي وهو يظهر من خلال العلاقة الكائنة بين البشر والله، غير أنهما يتدخلان بحيث يقول أركون: "فالمسار الأرضي هو الذي يوصل كل إنسان إما إلى النجاة وإما إلى الهلاك، وهكذا يمكننا عندئذ أن نتحدث في كلتا الحالتين عن تاريخ النجاة لأن هذا التاريخ يتضمن بالضرورة سلسلتين من المبادرات "[3].

إذن هناك علاقة فاعلة ومنفعلة بين كل من التاريخ الأرضي والسماوي فكل منهما يتأثر ويؤثر بالأخر ،كون الإنسان محور دراسة كل منهما فهو يعمل في الأرض ويحاسب في السماء ويستمد تعاليمه التي يعيش بها الأرض من السماء.

2/توظيف التاريخية في النص الديني

---

[1] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، ص117.

[2] **محمد أركون** ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص94.

[3] **محمد أركون** ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر العربي المعاصر؟، مصدر سابق ، ص83.

يدعو محمد أركون إلى دراسة النص الديني وذلك لأنه يعتبره نص تاريخي، يقول :"أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ"[1].

نفهم من هذا أن التاريخية عند أركون تشير إلى أن القرآن نزل لأحداث روحية بين النبي عليه الصلاة والسلام وربه، فهذا هو الأساس من نزول القرآن وبهذا يرى أركون بأن القرآن مدونة رسمية مغلقة فقد قوته بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام ،"إن هذا التوظيف للتاريخية في التعامل مع القرآن الكريم ينطلق من التصورات السابقة التي مر الحديث عنها، فالنسبية المطلقة للحقيقة التي تجعل الأديان على إختلافها تعبد إلها واحدا بأشكال مختلفة والتي تسعى إلى تدشين أديان ما بعد الحداثة بحثا عن الإشباع الروحي من أجل تحقيق الأنسنة هي التي تنتج هذا التصور للدين الإسلامي، أي أنها تختزله في حالة ذهنية مجردة"[2].

وهو يؤكد على أن التاريخ بالصنع البشري لا بالغيبيات التي تؤثر في إنتاجه ، وقد أطلق على القرآن مسمى الموديل النموذجي ،بحيث يقول: "يمكننا الكلام عن إنتاج هذا الموديل النموذجي وليس عن إنتاجيته أقصد يمكننا التحدث عن توليده وعن اللحظة التي ولد فيها بإختصار يمكننا التحدث عن تاريخيته"[3].

وهذا يعني أن الموديل النموذجي يتحدث عن اللحظة التاريخية التي تولد فيها القرآن وحصل فيها الحدث ،فحسب أركون تفسير الوحي يكون في الإطار التاريخي لا خارجه ،فالتاريخية ليست مجرد لعبة إبتكرها الغربيون من أجلهم فحسب بل تحيل إلى أن حدثا ما قد وقع بالفعل وليست مجرد تصور ذهني كما الأساطير الخيالية ،"القرآن والتاريخية يشكلان بالنسبة للفكر الإسلامي نقطة الانطلاق الإجبارية من أجل الانفتاح المنهجي للعقلية العلمية"[4].

فالعقلية العلمية هي القادرة على تحجيم الوعي التاريخي المنتصر، وذلك حسب مفكرنا يحتاج إلى تحرير المعرفة التاريخية من إطار السرد والقصص الذي كان سائدا، والتاريخية أكثر دقة ونستطيع بواسطتها التمييز بين ما هو تاريخي وما هو أسطوري والوصول إلى الحقيقة التاريخية وفهمها ،والهدف من التأكيد على تاريخية القرآن هو "تجاوز المفاهيم والتشريعات والأحكام التي يدل عليها القرآن من جهة، ومن جهة أخرى نزع القداسة عنه حتى يعامل كباقي النصوص نقدا ونقضا"[5].

وينادي بعدم وجود تاريخية بين ما هو حداثي منفتح على العلوم المعاصرة وبين ما هو تراثي كلاسيكي، ويتعلق الأمر بالنسبة للتاريخية كذلك بأسلوب نزول الوحي والمقصود هنا الأيات

---

[1] **محمد أركون** ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق، ص186.

[2] **مصطفى الحسن** ، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012 لبنان، ص163.

[3] **محمدأركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص107.

[4] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر نفسه ، ص124.

[5] **مصطفى باجو** ، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، المكتبة الإسلامية ، ط1، 2001، مصر، ص157.

التي جاءت من أجل تحريك التاريخ وكذلك الشهادات الخاصة بالنبي والصحابة كونها تشكل الذاكرة الدينية للأمة لهذا يقول أركون "فنقل العبارات النصية للقرآن (الأيات) ونقل الحديث و الشهادات الخاصة بسلوك النبي عليه الصلاة والسلام و الصحابة رضي الله عنهم وأعمالهم ،وإنتقاء الوقائع والأحداث الدالة والمهمة بالنسبة لذاكرة الدينية للأمة"[1].

وذلك لأن أركون يرى بأن شهادات النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة رضي الله عنهم ،عبارة عن لحضات تاريخية تشكل ذاكرة الأمة الدينية، ويرى بأن أسباب نزول الوحي والأحاديث المشكلة عبر التاريخ تمثل لدى المسلمين شيء لايمكن العودة إليه وذلك كونها تشكلت على يد علماء جدرين بالثقة ،يقول أركون في هذا :"إن هذا الحرص المستمر والدائم على التمحيص التاريخي للأحاديث المنقولة يشكل حتى يومنا هذا أحد مواضيع الإفتخار والثقة بالنفس التي يعتز بها المسلمون ...فهم يرون أنه لا داعي للعودة إلى التساؤل حول صحة مجموعات الحديث المتشكلة والمبلورة من قبل شهود وعلماء جدرين بالثقة المطلقة "[2].

نفهم من خلال هذا أن القرآن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام له خصوصياته ومميزاته ،أما ما وصلنا عبر التاريخ حسب أركون شيء أخر خضع لتلاعبات التاريخ.

3/موقف محمد أركون من النصوص الدينية

أ/موقفه من قصة شكل المصحف

يطالب محمد أركون بإعادة كتابة قصة شكل هذا النص في ثوب جديد ولكن "هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيحت لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أو خارجي أو سني، وهكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد أخر،المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة "[3]، المقصود من هذا أن محمد أركون يشكك من صحة الوثائق التي نقلت لنا حول قصة تشكل المصحف لأنه يعتبر المصحف الشريف المتداول لدينا اليوم هو من نتاج التاريخ، ويتجاوز أركون التحقق من هذه الوثائق نحو البحث عن وثائق أخرى إن وجدت حتى تكون الصورة أكثر شمولا ووضوحا ،"...بعدها نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود "[4].

كما نجده يتسم بالشك كذلك في موقفه من الصحابة في قوله :"إن سيادة التراث الكتابي المقدس وهيبته مشروطة بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا، فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى ،التي نقلت فيما

[1] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص35.
[2] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المصدر نفسه، ص36،35.
[3] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص290.
[4] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة ،إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله"[1].

كما يفتح تساؤلات عديدة حول عملية التدوين ،فالمعروف أن العرب كانوا قد إبتدؤا التدوين في الخلافة العثمانية بواسطة "سعف النخيل" أو "عظام الجمال" ، ولنا تصور درجة إمكانية حفظها من عدمه، إضافة إلى هذا اللغة العربية كان ينقصها جانب تقني مهم وهو عملية التنقيط لتمييز بين الحروف وغيرها من الأمور التقنية حتى تكون اللغة متكاملة وتؤدي وظيفتها فكريا وتواصليا وهذه الأمور تتم وفق مراحل فقد حدث حسب أركون " القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الأيات قد سجلت عليها التعسف في حصر قراءات في خمس، حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس أضيف إلى ذلك أن النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين ،أي إلى شهادة شفهية"[2].

ب/موقفه من السنة النبوية والحديث الشريف

الحديث يمثل النص الثاني في الإسلام بعد النص القرآني لهذا السبب يخضعه أركون للنقد التاريخي، فهذه الأحاديث من نتاج جماعي لا فردي ،بقوله "في الواقع أن الأحاديث النبوية والأمامية هي في الأصل إنتاج جماعي لا فردي"[3].

وعموما يمكن القول بأن القراءة التاريخية التي وظفها محمد أركون في دراسته للنص الديني والسنة النبوية تركز على عاملين أساسيين هما النص التأسيسي الأول والحديث النبوي باعتباره النص الثاني بعد القرآن ،لذلك أراد مفكرنا معرفة الظروف والأسباب التاريخية التي أدت إلى تشكل هذين النصين عبر التاريخ وما لحق بها من تلاعبات.

ثانيا: المقاربة الأنثربولوجية

سلك محمد أركون نهج الغربيين في تطبيق القراءة الأنثربولوجية على التراث الإسلامي وفكره ،من خلال إقتراحه لتأسيس تاريخ الأديان المقارن، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية بالنسبة له تفتح أبواب وأفاق جديدة تقوم على مخالفة طرق التفسير التقليدية ،والتأويلات المسجونة داخل السياج الديني المنغلق ،فالقراءة الأنثربولوجية بطبيعة مهامها هي كفيلة بإخراج العقل الإسلامي من سباته وتجعله عقل يمارس عملية التفكير بالمعنى الصحيح للكلمة.

---

[1] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، ص174.
[2] **محمد أركون** ، الفكر العربي، مصدر سابق، ص 56
[3] **محمدأركون** ، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص200.

1/ الممارسة الأنثربولوجية على التراث الإسلامي

ركز محمد أركون على ممارسة البحث الأنثربولوجي لأنه يعتبر البشر غير واعين بأصل أفعالهم الفردية والجماعية، فهو يعتقد أن كل الحقائق المدمجة في التراث الحي الذي يحتوي كل ما رسخته الطائفة الأرثوذكسية، فكل هذه الحقائق في معتقداتهم متجذرة في الحقيقة المطلقة، فحسبه التاريخ سيرورة وجودية متجذرة في كلام الله الموحى به يولد تصورا عن الحقيقة وهو تصور ظرفي أني متغير ونسبي عن الحقيقة ونجح هذا التصور عندما تم الإنتقال من العقل الديني إلى العقل العلمي والفلسفي لأنه كشف على التفاعل الحاصل بين الوحي والحقيقة ،إلا أن هذا التفاعل لا يمكن أن يكشف إذا ما تم التخلي عن الأنظمة الميتافيزيقية.[1]

فأركون يسعى إلى إعادة النظر والتقييم لكل المورثات الدينية ،فيصرح "ينبغي أن نطبق على تراث الإسلام كله ثلاث عمليات فكرية راديكالية ،الانتهاك ،الزحزحة، التخطي أو التجاوز، ماذا يعني ذلك؟ يعني ضرورة انتهاك التابوات أو المحرمات التراثية المتراكمة على مدار الأجيال والقرون ،ثم زحزحتها في اتجاه فضاء المعقولية الذي دشنته الحداثة العلمية والفلسفية في الغرب."[2]

إتجه أركون صوب الألية الأركيولوجية الفوكونية كونها علم الأثار الذي يهتم بالبحث عن أثار الماضي و دوارسه وأطلاله الحضارية والاجتماعية ،بحيث وظف هذا المصطلح محاولة لتجديد الفكر الديني ،بحيث تبلور على يد المفكر الفرنسي ميشال فوكو ،فتولى بنقله من ميدان علم الأثار إلى الفلسفة والفكر من خلال أعماله وتحديدا تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ،باعتباره جانب من التحليل الأركيولوجي ومنهجا يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب .[3]

واستند أركون على الأركيولوجيا لأنها "تحفر إذن ما تحت التاريخ ،ما تحت الأسس المقررة تخترق كل القوالب التي صبت فيها الأحداث المختارة ،ونظمت أنساقها حسب التراتبيات الميتافيزيقية المعدة والمقررة قبليا."[4]

---

[1] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص 44

[2] **محمد أركون** ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدرسابق، ص 33

[3] **ميشيل فوكو** ، يجب الدفاع عن المجتمع ،ترجمة الزواوي بغورة ، دار الطليعة، ط1 ،1997 ، بيروت ، ص16- 17

[4] **ميشيل فوكو** ، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي ،مركز الإنماء القومي ،(د ط)،1990، بيروت ، ص 14

فأركون يسعى إلى إعادة النظر في التراث الذي يضم الإسلام ويعتبر تجسيدا ،"للمحتوى العقيدي الثابت الذي توالت التوصية به من قبل الأنبياء ،كما لاحظنا ذلك في الآيات المتقدمة ،ولما كان الإسلام الدعوة الإلهية التي بعث بها النبي محمد عليه الصلاة والسلام ،يمثل الدين الخاتم والطور الكامل بل الأكمل في مسيرة الشرائع والأديان الإلهية فإنه أطلق عليه إسم الإسلام ليدل ذلك على ثباته واستمراره وأنه لا ينسخ بدين إلهي أخر."[1]

النقد التفكيكي وإعادة النظر التي ينادي بها أركون تشمل كل القيم والمعتقدات التي قد يظنها المؤمن قادرة على أن تزحزحه عن حظيرة إيمانه ومعتقداته، "فالشريعة تحدثت في نظام السياسة وفي قواعد الشورى ،ولكن بلسان أوتى جوامع الكلم ،وخطاب يفهمه الذين يحملون في صدورهم قلوبا باصرة وسرائر خاصة"[2]

فالأنثروبولوجيا حسب أركون تفتح أفاق البحث في الثقافة الإسلامية وكيفية تشكل تراثها المعرفي أي أنها تساعد في التفكير في اللامفكر فيه ،في هذا يقول أركون: "أضف إلى ذلك كله أن علم الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكي ،وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة، إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخية الإيديولوجية."[3]

2/المثلث الأنثربولوجي

يتكون المثلث الأنثربولوجي حسب أركون من ثلاث كلمات، العنف والمقدس والحقيقة ،ولكل كلمة معنى ،بحيث نجد أركون يقول في هذا "وبالتالي فما يقوله النص القرآني هو في نهاية المطاف شيء شائع، من هنا ينتج المثلث الأنثربولوجي الذي تسجننا آية واحدة من القرآن داخله ،أقصد آية السيف ،المثلث الأنثربولوجي مؤلف من ثلاثة زوايا قطبية :المقدس ،الحقيقة ،العنف من يمتلك المقدس الإلهي يمتلك الحقيقة المطلقة، ومن يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف."[4]

أ/ المقدس:

هو مصطلح ديني نجده في كل الديانات السماوية أو الوضعية ،فلكل الأديان مقدساتها التي تصبح عقيدة يؤمن بها، والمقدس كما يعرفه لا لاند في موسوعته هو :"ما ينتسب إلى نظام

---

[1] **كمال هاشمي** ، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر ،مؤسسة أم القرى ، ط1، 1914، القدس ، ص14

[2] **محمد عمارة** ، معركة الإسلام وأصول الحكم ،دار الشروق ، ط1، 1989، القاهرة ، ص 347،346

[3] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 7

[4] **محمد أركون** ، التشكيل البشري للإسلام ،ترجمة هاشم صالح ،المركز الثقافي العربي ، ط1، المغرب، 2013، ص 209

أشياء منفصل مخصوص ،لا يقبل الانتهاك ،ما يتعين عليه أن يكون موضوع إحترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين...إنه الطابع المقدس للشخص البشري"[1].

والمقدس ذو سمات خاصة من بينها ،يعلو فوق الطبيعة البشرية ،له هيبة تجعل البشرية لا تخترقه ولا يمكن المساس بقيمته لأنه صادر من إله ومن يتطاول عليه يكون آثما ،وحسب أركون أن فكرة المقدس فكرة مهمة في توليد المعنى وفهم شروطه لأن ظاهرة التقديس ظاهرة أنثربولوجية لا يخلو منها أي مجتمع من المجتمعات ،والدين مبثوث في كل مجتمع لهذا لكل مجتمع شيء مقدس ،في هذا الصدد نجد أركون يقول: "على أي حال ينبغي الخروج من إطار تلك الإشكالية الثيولوجية المغلقة وطرح الأمور على مستوى الأنثربولوجيا الدينية ،وملاحظة أن أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية ذلك أن ظاهرة التقديس ،شيء موجود في كل المجتمعات البشرية ،إنها ظاهرة أنثربولوجية فقط تختلف درجة حدتها وأشكال تجلياتها من مجتمع لأخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي."[2]

فلكل ديانة مقدس خاص بها، ويعتبر أركون الخطاب القرآني ذو بنية أسطورية، وهذا ما يساعده على التأويل ،والفكر الإسلامي الأرثوذكسي حسبه يعتمد دائما على الإيديولوجيا ذلك أنه "يجد تجسيده في المخيال انطلاقا من الشعائر والفرائض الدينية المبلورة داخل التصورات اللاهوتية التي تعمل على تحوير الخطاب الموحى ،وتحويله من الطابع المفتوح والمنفتح إلى الطابع القسري والإكراهي"[3] ،وذلك كون المجتمعات التي لا تملك الكتابة تعتمد المخيال .

ب/ الحقيقة:

هذه الأخيرة مبنية على فكرة التوحيد وجل الحقائق التي جاء بها النبي عليه الصلاة والسلام ،"فالله هو مصدر الحق والحقيقة والقانون الذي ينبغي للبشر أن يمشو على هداه لنيل النجاة الأبدية ،إن الحقيقة بهذا المعنى واحدة وغير قابلة للمناقشة ،كما أنها تتجاوز كل المعارف الفلسفية والقانونية باعتبارها شمولية وإجبارية ،صالحة لكل زمان ومكان ولكل البشر .

---

[1] **أندريه لالاند** ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 1229

[2] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 11

[3] **محمد الشبه** ، مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات الإختلاف، ط1 ،2014، الجزائر، ص 42

ج/العنف:

إن الإسلام بحسب أركون يدعو إلى العنف في بعض آياته ،غير أنه لايخرج عن المنظور العام للأديان السماوية لأن الأمر "ليس مقصورا على القرآن ،ففي التوارة أيضا توجد مقاطع عنيفة حيث يغضب يهوه ،إله اليهود ويقول بمامعناه: هلموا! اهجموا عليهم! اقتلوهم !...وفي الإناجيل أيضا توجد مقاطع عنيفة جدا حيث تعلن إبادة المذنبين ورميهم في النار الأبدية ".[1]

فالعنف حسب مفكرنا ظاهرة أنثربولوجية يشترك فيها جميع البشر ،فكل الديانات لا تخلو من العنف لأن السياق الذي تتموضع فيه الحياة البشرية يفرض ذلك ،والسياق الأنثربولوجي أيضا يفرض العنف ويقصد أركون بالسياق الأنثربولوجي "تلك الجدلية الخاصة بالعلاقات بين العنف والإنسان فهذا معطى أنثربولوجي دنيوي ينطبق على كل الناس وكل المجتمعات البشرية قاطبة لا يوجد مجتمع بشري خال من العنف... لهذا السبب فإني أتحدث عن وجود معطى عصبي نفساني في صميم الطبيعة البشرية ".[2]

وحسبه تجسد هذا المثلث بشكل واضح وجلي في القرآن في سورة التوبة.

3/التحليل الأنثربولوجي لسورة التوبة

يهدف أركون من خلال تحليله لسورة التوبة ،إظهار كيفية عمل المثلث الأنثربولوجي على النص القرآني فالسورة التوبة في نظر أركون مثال عن العنف في القرآن الكريم وخاصة الآية الخامسة من السورة التي تسمى من قبل المسلمين آية السيف وهي تتجلى في قوله سبحانه وتعالى :{فإذا إنسلخ الأشهر الحرم فاقتلو المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلو سبيلهم إن الله غفور رحيم}.[3]

فلهذه الآية حسبه دورين في نفس الوقت الأول هو إخراج المسلمين الذين يؤمنون بحقوق الإنسان من خلال المفاهيم الحديثة والحرية الدينية في التعبير عن الرأي الشخصي والدور الثاني هو أنها تشكل سندا للمناضلين الإسلاميين الذين يسعون إلى إعادة الخلافة وفرض الجهاد فهذه الأية بالنسبة له تشكل الذروة القصوى للعنف الذي تم تسخيره تحت خدمة الحقيقة المطلقة فيقول :"هكذا نجد هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية."[4]

---

[1] **محمد أركون** ،ا لتشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص 209
[2] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
[3] **القرآن الكريم** ، سورة التوبة ،الأية 5
[4] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 93

فالسورة تتحدث علنا عن الوظيفة السياسية الدينية للمثلث "مجمل أيات السورة يقول ما معناه يا خلائف الله في الأرض عليكم أن تشهروا الحرب في كل مرة تتعرض فيها للتهديد هذه الحقيقة المنزلة والمعهود بها كأمانة تحت إدارة البشر."[1]

يقول أركون في موضع أخر "لأنه حتى في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصاري السياسي والاجتماعي والثقافي والإحتفال به ،فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة (حقوق الله)والله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة ،وبهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده والتسامي على هيئة قربان أو أضحية تم الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل ،وهي الطاعة المتضمنة أو المطالب بها في العهد أو الميثاق (العهد الكائن بين الله والإنسان)."[2]

نجد بأن أركون هنا يرى بأن الميثاق الذي كان بين المسلمين والمشركين كان على الطريقة الجاهلية ،لكن هذه الأية فكت هذا الميثاق وأعطت بداله قوانين قرآنية تستمد هيبتها من الحقيقة المطلقة (الله) عن طريق الأوامر والنواهي لكن في سورة التوبة كما يرى أركون "فإن الأمر يتعلق بعنف سياسي مرفق برهان روحي يحتاج إلى عنف ،الأمر يخص هنا علاقة نسجت مع الله من خلال تحالف طوعي أو ميثاق أو عهد ولأن هذه العلاقة تدعى حتى بالإختيار وليس فقط عهدا وميثاقا فإنها تمثل فضلا ونعمة ورفعة منحها الله للإنسان."[3]
ويتبين من خلال ما توضحه السورة وفي ظل العنف الذي تنادي به ،فإننا أمام موازين قوى وتتمثل هذه الموازين في قول أركون "ونحن هنا ضمن سياق موازين القوى ،إنها موازين قوى عسكرية وموازين قوى اجتماعية موجودة على أرض الواقع ،ينتج عن ذلك أن مشكلة مشروعية العنف السياسي والاجتماعي مطروحة هنا بكل وضوح ،وهي دائما مطروحة داخل سياق يهيمن عليه كلام الله وإنطلاقا ذلك المقدس المرتبط بمكانة كلام الله ،وبالحقيقة المطلقة لكلام الله ،وبالتالي فكل هذا يحصل باسم الله الذي يقول الحق ويحدده أو يعينه ".[4]

نفهم من هذا أن كل الحوادث تحدث بأمر الله الذي يمثل المطلق والقرآن يضع المكانة التي كان عليها المسلمون عسكريا في تلك الفترة ،أي أنهم كانوا أقوى من المشركين لهذا كان المسلمون يحثون المشركين على الإستسلام دون شرط ،لأن من يمتلك القوة يمتلك القرار ،لكن القرآن في السابق كان "يحض المعارضين على الإنتساب للدعوة الجديدة عن طريق الوعظ والحض ،أي عن طريق الكلام فقط ،لماذا ؟ لأن المعارضين للدعوة كانوا هم الأقوى والأكثر عددا وعدة وبالتالي فكان التحالف معهم أو عقد المعاهدات معهم ممكنا ،أما الأن فقد

---

[1] **محمد أركون وجوزيف مايلا** ، من منهاتن إلى بغداد ماوراء الخير والشر ،ترجمة عقيل الشيخ حسين ،دار الساقي،(دط) ،ص 239

[2] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 56،57

[3] **محمد أركون** ،التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص 210

[4] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، ص 212

إنتهى كل ذلك لأن معسكر المسلمين أصبح الأقوى ،لقد إنعكست موازين القوى بين الطرفين".[1]

من خلال ما سبق نجد القرراءة الأركونية لسورة التوبة مختلفة عن نوع القراءات التفسيرية المعتادة ،بمعنى تفسير أية بأية فهو إنتقى أية واحدة من السورة "أية السيف " وقارب في ضوئها باقي الأيات ،وهو أراد من خلال تحليله الأنثربولوجي لسورة التوبة إظهار العنف الذي مارسته الأية الكريمة كون العنف عبارة عن ظاهرة أنثربولوجية توجد في كل المجتمعات فهي قديمة قدم الإنسان و أكثر برهان ومثال ذلك العنف الذي مارسه هابيل على قابيل وهذا يدل على أن العنف ليس بجديد وإنما موجود مع الأصل الإنساني ومتجذر فيه.

المطلب الثالث :المقاربة السيميائية والألسنية عند أركون

أولا: مفهوم القراءة السيميائية

إستفاد أركون بشكل كبير مما حصل في أوروبا في القرن 19 فيما يتعلق بالمنعطف اللغوي ،حيث إستفاد من معظم المدارس اللسانية الأوربية ،إذ يعتمد كثيرا على مصطلحات ميشال فوكو مثل "المنطوقات" و"الخطاب" وكذا تأثره بالمدرسة السويسرية وإستعماله لمصطلحاتها ،"إرتبط البحث السيميائي في الفكر الغربي الحديث بأعمال دو سوسير(1857-

[1] **محمد أركون** ، التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص 213

ferdinand de saussure(1913 في كتابه "دروس في اللسانيات العامة" وفيه وضع الأسس النظرية للعلامات غرضها دراسة حياة العلامات في الحياة الإجتماعية."[1]

يلح أركون على أولوية التحليل السيميائي لذلك يقول :"إني لا أزال مصرا على موقفي ،ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي(أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا ،يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى(أويتولد) من خلالها ."[2]

جوهر التحليل السيميائي هو دراسة النصوص بناءا على العلاقات الموجودة بين المخاطب والمتلقي وهذا إستنادا إلى النص لهذا يقول بول ريكور "لكن المتخاطبين في التحليل البنيوي لا يجب البحث عنهما خارج النص "[3] ،وهذا ما يجب الإستفادة منه حسب أركون.

ثانيا: القراءة السيميائية التطبيقية لسورة التوبة

يقدم أركون عملا إجرائيا للمنهج السيميائي من خلال تحليله لسورة التوبة وفي هذه الدراسة "نجده يركز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني فاالتواصل اللغوي يتحدد سيميائيا على النحو التالي مرسل،رسالة ما ،مرسل إليه ،لأن كل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية من مرسل إلى المرسل إليه " [4]،وبالعودة إلى سورة التوبة وبالضبط إلى الأية الخامسة والتي يقول فيها الله عزوجل :{فإذا إنسلخ الأشهر الحرم فاقتلو المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم وأحصروهم وأقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم }.[5]

يصر أركون على أنه لا يمكن قراءة هذه الأية "خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية أو خارج إطار التوصيل والتفاهم المشترك والشائع في الخطاب القرآني " [6]،وهو يرى بأن المصطلحات التي إستعملتها الأية الكريمة (فاقتلوا ،أحصروهم،مرصد)هي مصطلحات تدعو إلى القتال وهذا راجع إلى الإطار الذي ترسمه السورة لأن إسمها التوبة

---

[1] **مصطفى كيحل** ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ،منشورات الإختلاف ، ط1، 2008، الجزائر، ص 291
[2] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 35،34
[3] **بول ريكور**، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقبة، عين الشمس للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية ، ط1، 2001، مصر، ص 116
[4] **مصطفى كيحل** ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق، ص 298
[5] **القرآن الكريم** ، سورة التوبة ، الأية 5
[6] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 95

لأن التوبة "هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثنائية والضدية التالية إمتياز/إجحاف أو ضرر ،إستعباد /حرية ،ثم له علاقة أيضا بمقولة الموت/الحياة ،فقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى إنعكاسات على المكانة الإجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليه الشرعية من قبل الرهان الديني ".[1]

ثالثا مفهوم القراءة الألسنية

كل من البحث الألسني والبحث السيميائي يتدخلان فيما بينهما ذلك كونهما يشكلان علما واحدا فموضوع الدراسة الألسنية بالنسبة لأركون هو "المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن ،والتي يمكن حصرها والكشف عنها عمليا".[2]

يخضع أركون المناهج الغربية لإعادة الغربلة لأنه يجب أن ننتبه إلى خصوصية اللغة الدينية

كونها لغة بطقوسيتها وشعائرها تفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار المتلقي ،لأن الشخص عندما يقوم بعمل تعبدي بأي لغة كانت سواءا لغة القرآن أو التوارات أو الإنجيل فهو لايعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بل بواسطة الطقوس والشعائر ،فهذه العملية تأخذ مجموعة من الحقائق الدالة لا يمكن للدارسين إغفالها ،إذا أراد الأخذ بعين الاعتبار مستويات الدلالة والمعنى للغة الدينية[3].

رابعا: التحليل الألسني لسورة الفاتحة

إن علم الألسنيات المعاصر قام بالتمييز في عملية النطق بين العبارة المنطوقة وبين المستويات اللغوية الأخرى ،وقد اعتمد أركون في دراسته لسورة الفاتحة على المستويات اللغوية والمعايير النحوية للغة العربية من أجل فهم خيارات النطق ونبدأ بالمستويات الأتية:

[1] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المصدر نفسه ، ص 96
[2] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 72
[3] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، ص 231

1/المعرفات:

وهي كل ما عرف من الأسماء سواء ب "أل" التعريف وغيرها ويلاحظ أن جميع الأسماء في سورة الفاتحة معرفة إما بواسطة "أل "التعريف وإما بواسطة تكملة تعريفية الإضافة ،"ويفسر هذا بأن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف أو قابل لأن يعرف ".[1]

ويتوقف عند لفظ الجلالة "الله" والذي يحتل مكانة أساسية من حيث المعنى والمعرف ب "أل" التعريف وبسلسلة من أسماء البدل ويركز أركون على" قيمة وأهمية أداة التعريف و لوظيفتها التعميمية في الزمان والمكان كما في "الحمد" ولوظيفتها التصنيفية في التراكيب اللغوية "الصراط المستقيم "،الذين أنعمت عليهم"، "المغضوب عليهم"، "الضالين"، فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلما ".[2]

ويوضح بأنه هناك علاقة وطيدة بين الوظيفة النحوية وبين القيمة المعنوية فيما يتعلق بالتعريف بالإضافة، أي هناك تفاعل بينهما أو بالأحرى بين المضاف والمضاف إليه.

2/ الضمائر في سورة الفاتحة :

يلاحظ أركون وجود نوعين من الضمائر:

أ/ضمير المفرد المخاطب:

يميز هنا بين الحالة الأولى والفاعل النحوي المصرح به عن طريق ضمير المخاطب (ت) في أنعمت وبين الحالة الثانية حيث الفاعل النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن أن يكون إلا الله (الله) أيضا ولكنه مضمر في هذه الحالة وليس مصرحا به بل وإنه من الناحية القواعدية مجهول وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم.[3]

ب/ضمير الجمع المتكلم :

متمثل في "نحن" الموجودة في "نعبد" ،"نستعين"، "أهدنا"، ويركز فيه أركون على أهمية وضرورة عدم الخلط بين الفاعل المرسل وبين القائل المتكلم فهذا يصعب الإنفصال عن الفاعل المرسل وإستنتج أن مسألة المؤلف لا تطرح من جديد خلال المفاهيم المعتادة ويقصد هنا أنها لم تعد تشترط فهم النص كما كانت تفعل حتى الأن، فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من

---

[1] **أحمد بوعود** ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد ، سلسلة الشرفان28، منشورات الزمن ، ط1، 2001 ، المغرب، ص 178

[2] **أحمد بوعود،** الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، المصدر نفسه ،،ص 179

[3] **أحمد بوعود،** الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل تنقد ، مرجع سابق ، ص 179

الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال ثم ينبني ويشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم .[1]

3/ الأفعال في سورة الفاتحة:

يلاحظ أركون أن الأفعال قليلة في سورة الفاتحة ،إذ لا يوجد إلا أربعة أفعال ،إثنان منهما في المضارع (نعبد) ،(نستعين)، واللذان يدلان على التوتر والجهد من قبل الفاعل وعلى إعتراف المتكلم بأنه متموضع كخادم أو مطيع وضعيف، وبالنسبة لفعل الأمر (اهدنا)فلا يمكن أن يشتمل على حقيقة الأمر ،وإنما يبين الإسترحام الموجود ضمنيا في (نعبد) و(نستعين) ،أما فعل الماضي (أنعمت) يدل على ما حصل وتم أي حالة لارجوع عنها ،حيث قال في شأنها "يدل على حالة حصلت أو تمت ولا مرجوع عنها ،إنما ناتجة عن فاعل سيد ومستقل وبالتالي فلا يوجد توتر مع الفاعل ".[2]

4/ الأسماء في سورة الفاتحة:

في مسألة الأسماء يأسف أركون لعدم إستطاعته دراسة الحقل المتعلق بالكلمات " ال –"لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط" وذلك لأن دراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي أن يجرى

على مرحلتين ،فأولا أن نربطها بالبنى الأيتيمولوجية أوالأصلية للمعجم العربي ،أي لمفردات اللغة العربية وينبغي ثانيا أن تقيم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي

المستخدم من قبل اللغة القرآنية .[3]

5/ النظم والإيقاع:

يشير أركون في نظرية النظم الألسنية إلى العلاقة الأساسية بين علم النحو والنبر ، وفي التراث العربي أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والإيقاع بحاجة إلى دراسة طبقا للمناهج في التحليل العلمي".[4]

---

[1] **أحمد بوعود**،المرجع نفسه ، ص 180

[2] **محمد أركون**، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص 131

[3] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 131

[4] **أحمد بوعود** ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، مرجع سابق، ص 182

المبحث الثالث: قراءة نقدية لأركون

المطلب الأول :نقد قراءة أركون لسورة الفاتحة

إن تطبيق أي منهج من المناهج المعروفة على موضوع بحث معين لا يتأتى إلا بعد الدراسة المعمقة فيه ،وهذا بغية معرفة مقدار الشرعية والملائمة في توظيفه ،هذا مايدعونا إلى التساؤل عن أهمية تطبيق المنهج الألسني الذي إعتمده أركون من أجل قراءة سورة الفاتحة ،خاصة أن أركون أقر بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة ضخمة وهنا نقصد النص القرآني المقدس وهذا ما يستنبط عندما يذكر أن مدارس علم الألسنيات هي في طور التشكل والبلورة على الرغم من هذا "إلا أنه مع إقراره بأنها لا تزال في طور التشكل ،يقدم على توظيفها وإسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الإسقاطية ،وهو ما يقلل القيمة العلمية لهاته القراءات، ويشكك في سلامة النتائج المحصل عليها عبرها ."[1]

الغريب في موقف أركون علمه بالنواقص في علم الألسنيات ،من خلال إعترافه في قوله "نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى بالكتابات المقدسة. "[2]

نفهم من خلال هذا المنطلق أن النتائج محكوم عليها بالنقصان والضعف قبل الشروع فيها

وفضلا على ذلك نجد أركون جعل البسملة أية من القرآن الكريم، لكن جمهور العلماء لم يعدها أية في القرآن الكريم، حيث أن أركون نفسه أكد موقعهم من خلال قراءاته الألسنية

---

[1] **الحسن العباقي**، القرآن الكريم والقراءة الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند أركون)،دار صفحات للدراسات والنشر،(دط)،2009، سوريا ، ص 252

[2] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص 112

حيث قال "سوف نرى أن التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الأية في الفاتحة".[1]

وهنا كيف يكون موقف المرء من هذا ؟ففي الوقت الذي ينتظر فيه المرء دليلا ألسني على أن البسملة ليست أية من الفاتحة ،يجد تقطيعا نحويا يجعل شرطها الأول "العبارة النواة الأولى"أي إنها إحتلت مكانة مركزية في السورة وذلك ما دعمه أركون حيث جعل مثاله الوحيد مرتكزا عليها .[2]

وعليه فقراءة أركون الألسنية، لايوجد فيها سبب مهم يقنع القارئ بأهميتها لتقديمه نموذجا يمكن القول عنه أنه غائص في الحشو والإضطراب والتضارب ،هذا ما يجعل فقدان الثقة في النتائج المقدمة ،فهو لم يقدم شيئا وإنما أعاد صياغة ما قاله المفسرون واللغويون لكن للأسف "فأركون يأخذ دائما قارئه إلى ذروة ما يبحث عنه ويتركه تائها لا هو بالمكان الذي كان فيه سابقا، ولاهو تقدم خطوة يكشف فيها شيئا جديدا".[3]

أركون من خلال دراسته لسورة الفاتحة تناول في هذه الدراسة العلاقة النقدية والمتضمنة للحظتين ، اللحظة التاريخية والأنثربولوجية كما ذكرنا سابقا ، ففي اللحظة التاريخية سار في إتجاه يخالف الهدف الذي سطره لهذه اللحظة حيث أنه لم يشير أثناء تناوله لتلك الأنساق (الشيفرات أو القوانين) إلى مستوى التطابق بين النص الأصلي والفرعي أو بالأحرى المتفرع عنه بالإضافة أنه لم يبرز وجه العلاقة بين اللحظة التاريخية وما تفرع عنها من عناوين جزئية أي الأنساق وبالتالي "يغيب المخاطب في هذه اللحظة بعدما ضاع المعنى في اللحظة الألسنية".[4]

وما يبدو على هذه القراءة أنها ليست واضحة للكل ،وإنما واضحة فقط لصاحب القراءة فهذا النوع من القراءة والتحليل التاريخية والألسنية من المستبعد جدا أن تكون موجهة للعامة أو بالأحرى للجماهير العريضة التي تتعامل مع القرآن الكريم ،مباشرة أو بالتفاسير المأثورة "فبساطتها تجعلها معرضة تلقائيا عن كل خطاب أساسه التشفير والتفكيك والتقطيع ،هذا مع إحكام أدلته وحسن نظمه وإنسجام مقدماته مع نتائجه أما ما كان مفتقدا لذلك كله أو بعضه ،مثل اللحظة الألسنية عند أركون فلا مطمح في تواصلهم معه ."[5]

ويرى أركون أن هذه المرجعيات تحيلنا إلى مسألة الكينونة، وفيها تغيرات عدة وبهذا يعوض ما أصطلح عليه اللحظة التاريخية وخصوصا في النسق التأويلي، أي إشتمال القرآن على

---

[1] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 124

[2] **الحسن العباقي** ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، مرجع سابق ، ص 271

[3] **أحمد بوعود** ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد ، مرجع سابق، ص 178

[4] **الحسن العباقي** ، المرجع نفسه ، ص 273

[5] **الحسن العباقي**، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، مرجع سابق ، ص 273

المعنى الأخير وإمكان مقاربته والوقوف عنده بحسب التفاسير المأثورة "يعوضه بهلامية المعنى وعدم إنضباطه بتحوله المسمتمر من حالة إلى أخرى قد تصل إلى النقيض إنه ببساطة يعوضه بضياع المعنى ومن ثم تغييب المخاطب الحقيقي الذي أنزل الوحي لرفع حيرته ،بالإجابة عن الأسئلة الأنطولوجية التي أرقته زمنا طويلا بإعطائه مجموعة من الحلول العملية لكثير من معضلاته وبإرشاده إلى بعض الأمور المحققة لتوازنه النفسي".[1]

وعليه بضياع المعنى يغيب كل هذا، وتصبح "مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا ، ومنفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى ،إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني".[2]

وتبعا لذلك تتقلص قيمة النصوص المؤسسة للشعائر أو بالأحرى للمعتقدات والتي تؤطر السلوك ، لتعانق العدم ويأتي مكانها معاني عدة ،تتنوع وتتعدد بتعدد الدارسين لها ، والغير القابلين لإعادة قراءتها لأنها ستصبح مجموعة أوعية فارغة يملؤها أي كان بما أراد دون حدود ولا قوانين وفي الأخير وعلى حسب رأي العباقي "أي خير هذا الذي ينطلق من ضياع المعنى في اللحظة الألسنية ليغيب المخاطب في اللحظة التاريخية فيصل إلى تلاشي النص في اللحظة الأنثربولوجية".[3]

---

[1] **الحسن العباقي** ، المرجع نفسه ، ص274- 275

[2] **محمد أركون** ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 143

[3] **الحسن العباقي** ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، مرجع سابق ، ص275.

المطلب الثاني: الأخطاء المنهجية المتعلقة بفهم القرآن

من الأخطاء التي سقط فيها أركون، في فهمه للقرآن هي تلك التي تتعلق بالبعد الرمزي الأسطوري للقرآن الكريم وهذا ما ذكره في كتبه وبالأخص في كتابه "الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد" ،وفي سياق قراءته النقدية نجد أن أركون قد أوجد بعدا أسطوريا ورمزيا في القرآن مع ما في هذا من تكذيب لكتاب معد للإيمان وهو إفتراء واضح وتحريف لأيات تخاطب المؤمنين وتدعوهم إلى الإيمان بالغيب كشرط أولي قبل القراءة المتمعنة لباقي أيات القرآن والتشكيك في حقائق وعلوم هذا الكتاب هي نفي لصفة الإيمان ، هذه الحقائق التي لا يمكن لأحد إثبات أسطوريتها والقول بذلك هو خروج عن النص القرآني لأن القرآن الكريم يقر في أياته أنه علوم وحقائق، قال تعالى {قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين }[1]، وقوله أيضا عزوجل {قد جاءكم الحق من ربكم }[2] ،و نفس القول نورده بخصوص الرمزية التي قال بها أركون في القرآن ،فهي أيضا حقائق وليست خرافات وهذا واضح في قوله سبحانه {طسم تلك آيات الكتاب المبين }[3].

فالبعد الأسطوري المزعوم "إدعاء باطل من أساسه يرفضه القرآن الكريم رفضا مطلقا كان على أركون أن يذكر لنا أمثلة من هذا البعد الأسطوري المزعوم في القرآن".[4]

وفي مجال الإدعاء بأسطورية القرآن نجد أن أركون فيما زعمه عن البعد الأسطوري في القرآن ،يفتري عليه ويقرأه بهواه ومذهبيته لكنه مع ذلك في بعض كتبه يعترف بالحقيقة القرآنية ،عندما قال عن القرآن "هو الذي أقر بأفضلية القصص عن الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية، والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولبين،وبذلك يكون أركون قد رد على أركون بنفسه".[5]

أيضا قول أركون بعدم وجود ترتيب في القرآن الكريم وعدم إنسجامه ويتضح ذلك في قوله " قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما خاصة إذا ما علمنا أنه إستمر على مدى عشرين عاما " [6] ،وهذا إفتراء من طرف أركون ونجد تفنيد ما

---

[1] **سورة المائدة** ،الأية 15

[2] **سورة يونس** ،الأية 94

[3] **سورة الشعراء**،الأية 21

[4] **خالد كبير علال** ، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، دراسة نقدية تحليلية هادفة ، دار المحتسب ، ط1 ، 2008، ص 62

[5] **خالد كبير علال** ، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 63

[6] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 86

قاله في قوله عزوجل {كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير }[1] ،وقوله {لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد }.[2]

إن زعم أركون في عدم الترتيب والإنسجام وحتى الفوضى قول غير صحيح ،"فقد أظهرت البحوث الحديثة حول الإعجاز العددي والرقمي في القرآن نتائج باهرة ومذهلة حول البناء الرقمي المحكم الذي بني عليه القرآن على مستوى سوره وآياته وحروفه ومعانيه "[3].

سقط أركون في أخطاء أخرى منها المتعلقة بعدد سور القرآن الكريم فذكر أن سورة التوبة والتي ترتب برقم09 "فهي في الواقع تحتل المرتبة رقم115بحسب الترتيب التاريخي الحديث"[4] ،وهذا الخطأ واضح ومتجلي لأن عدد سور القرآن الكريم 114 سورة وإذا كان أركون قد تعمد هذا الخطأ فيعتبر اعتداء على القرآن الكريم وعلى الإسلام والمسلمين .

إضافة إلى ما سبق زعمه بأن التصور النقي للإيمان لم يحدث زمن القرآن، ويتضح هذا من خلال قوله: "فهذا التصور النقي ،أو المنقى للإيمان لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل أي بعد أن يحصل ذلك العمل البطيئ والطويل الذي أدى إلى تسامي كلام الله عن طريق التجارب الصوفية ،وتقنيات العقائد الإيمانية لكبار الرجال... وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محوا وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآني لكي يتلى، ويقرأ ويعاش وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعال".[5]

من خلال هذا نقول أنه ليسوا العلماء المسلمون من ألغوا تاريخية القرآن ، وإنما سبحانه وتعالى هو الذي ألغاه وجعل دينه "خالدا يتحدى التاريخية ويتصف باللاتاريخانية ،بفضل أصوله وتشريعاته ومفاهيمه وإعجازاته التي إخترقت بها الزمان والمكان والغيب والشهادة "[6]، وقد رأى أركون أن الدراسات النقدية الفلسفية والإجتماعية التفكيكية الحديثة قضت على الفكرة القديمة والتي تبين كل شيء قاعدة دينية متينة ثم أدعى أيضا أنه من خلال الظروف التي نعيشها اليوم أي تحت ظل النزعة المادية النفعية التي تتحكم بأنظمة القيم غير المستقرة ،حيث يقول "يستحيل علينا الأن أن نؤسس لا هوتا معينا أو فلسفة معينة أو أخلاقا معينة ، أو سياسة معينة على قاعدة العهد الأنطولوجي الثابت والدائم "[7].

وللرد عليه نرجع إلى هذا القول: "إنه صحيح بأن كثيرا من الأبحاث العلمية أثبتت على مستوى الطبيعة والإنسان ،بطلان كثيرا من العقائد والمذاهب والأفكار القديمة منها والجديدة

---

[1] **سورة هود** ، الأية 1

[2] **سورة فصلت** ، الأية 42

[3] **خالد كبير علال**، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، مرجع نفسه ، ص 63

[4] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر نفسه ، ص 147

[5] **محمد أركون** ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 146

[6] **خالد كبير علال** ، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 65

[7] **محمد أركون** ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 36

لكنها لم تقض على كل ما كان يعتقده الإنسان من عقائد وأفكار ،كما أنها أي الأبحاث العلمية الحديثة أثبتت حقائق علمية كثيرة في خدمة الدين"[1] ،و عدد يوسف القرضاوي مجموعة من الأسباب هيأها الله عز وجل لحفظ القرآن منها :أنه أنزل في أمة متميزة بالحفظ وكتابة القرآن بعد نزوله من طرف كتبة الوحي الذين إتخذهم الرسول عليه الصلاة والسلام وجمعه في وقت مبكر من تاريخ الإسلام وهو عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق ثم عثمان بن عفان رادا في سياق كلامه على الادعاءات التي اعترت هذه الفترة .[2]

أيضا تحدث أركون عن استحالة تأسيس لاهوت أو أي شيء أخر متعلق بالسياسة أو الأخلاق قائمة على الثبات والدوام، ونقول أنه مبالغ في موقفه هذا لأن التغيرات التي حدثت لم تقضي على كل الثوابت وإنما قضت على بعضها وحافضت على أخرى،" ومثال ذلك دين الإسلام فرغم تعرضه لأخطار عسكرية وسياسية وفكرية فإنه ما يزال ثابتا وشامخا بأصوله وفروعه ومرونته،...جامعا بين الأصالة والمعاصرة الصحيحة وهذه حقيقة لا ينكرها إلا مكابر متعصب"[3].

والمشكلة المنهجية الأخرى التي وقع فيها أركون هي مشكلة عدم وجود منهج أصيل للتعامل مع الوحي بخصوصياته المتميزة وأصوله الثابتة "والمشكلة الرئيسية هنا أن عامة الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة المتأثرة أو التابعة لإتجاهات مذاهب الفكر الأوروبي لاتملك منهجا أصيلا للتعاطي مع هذه القضية إنما هم ينطلقون من قواعد مناهج البحث الأوروبية، والقائمة على أصول مختلفة تماما عن أصول الإسلام"[4].

فحصيلة مشروع أركون تحويل النص المقدس إلى نص تاريخي، وهذا غير معقول لأنه هناك فرق كبير بين النص البشري والنص القرآني المقدس.

المطلب الثالث: بنية اللغة والمصطلح في كتابات أركون

اولا نقد جانب التكرار

[1] **خالد كبير علال** ، المرجع نفسه ، ص 120

[2] **يوسف القرضاوي** ،كيف نتعامل مع القرآن العظيم ،دار الشروق ، ط4، 2005، القاهرة مصر، ص 34،31

[3] **خالد كبيرعلال** ، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 121

[4] **جمال سلطان** ، الغارة على التراث الإسلامي ، مكتبة السنة ، ط 1، 1990 ، القاهرة، مصر، ص 25

خلال قيامنا بالبحث وأثناء جمعنا مؤلفات الخاصة بالرسالة التي عملنا عليها وبالأخص الكتب التي تعتبر مصادر الرسالة وجدنا خاصية فريدة من نوعها وهي التكرار ،هذه الصفة تميزت بها مؤلفات مفكرنا ،هذه الصفة التي دفعت بنا إلى التساؤل هل هذا التكرار من أجل الإيضاح؟ أو من أجل الإقناع ؟، أو كلاهما معا؟ ،فهذه الصفة تجعل من القارى يتساءل "هل هو نضوب الفكر وإنسداد أفقه وعجزه عن فتح مجالات أوسع و أرحب لقراءته ؟ ومن ثم يكون التكرار ملجأ يملأ به الفراغات، ويسد به الثغرات التي من شأنها أن تؤثر في مكانة هذا الفكر"[1].

إن التكرار يمس كل كتابات أركون، النصوص وحتى الأفكار ومن أمثلة الأفكار التي لايمل من تكرارها إلزامية تطبيق المناهج الغربية الحديثة وذلك لتكون شرطا أساسيا للحاق بركب الحضارة الغربية والغريب في الأمر أن أركون ينتقد المفكرين وحتى الفلاسفة نقدا لاذعا بسبب التكرار الذي يكون في كتاباتهم حيث نجده يقول في مسكويه بسبب التكرار " في كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب الإستطراد والشرود والخروج عن الموضوع المألوف والتكرار الممل ، وكلها أشياء حاصلة بسبب الطابع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل"[2].

الأسباب التي يعرضها أركون عن مسكويه والمتعلقة بالتكرار تجعلنا نمحوها ونمركزها على أركون ونقول :" أليس في هذا دليلا على أن سبب التكرار والإستطراد في كتابات أركون يرجع إلى يقينه من التجربة الحداثية والغربية ،الولادة والنشأة والتي سكنت دواخله ،ملأت عليه أحاسيسه ومشاعره حتى أصبح لايرى إلا خلالها ولا يفكر إلا باعتماد ما أحدثت من مناهج "[3] ،ومن الجوانب التي يجب على الباحث تجنبها هو نقد جانب ما والإتيان به فأركون نقد مسكويه وهذا النقد كان في أطروحته قبل نشره لأي عمل ،وبعد ذلك وقع فيه وهذا من الجوانب التي يجب تجنبها في البحوث العلمية.

ثانيا نقد الجانب المتعلق بالمصطلحات الحديثة

نجد في كتابات أركون إفراطا في إستخدام المصطلحات الحديثة المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع ، وفي الغالب كانت "مصطلحات جوفاء جرها معه في كل أبحاثه فزادت من صعوبة فهم كلامه وتعقيده من دون طائل"[4].

---

[1] **الحسن العباقي** ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، مرجع سابق ، ص 96

[2] **محمد أركون** ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 422

[3] **خالد كبير علال** ، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 249،248

[4] **خالد كبير علال** ، المرجع نفسه ، ص 249

هذه المصطلحات أدت بمترجم أركون إلى الإكثار من الشرح والتعليق ، وهذا ما زاد من حجم مؤلفات أركون وجعلت من قارئها عرضة للتشويش والإرهاق الذهني ، فتلك المصطلحات كان يمكن لأركون أن لا يستخدمها ويستغني عنها فهي لا تساعد في الفهم والإثراء بل زادت من التعقيد " وكأن أركون كان يستخدمها ليخفي بها هزال مادته العلمية ويشغل القارئ بفك ألغازها وطلاسمها من دون طائل في النهاية "[1].

فأركون كان هدفه إبراز منهجية المستشرقين والمناهج الغربية أكثر من إهتمامه بالنتائج النهائية وهذا مخالف للمبادئ العلمية والتي يزعم أنه يستعملها في كتاباته مايدل على إهتمامه بالطابع المنهجي.

---

[1] **خالد كبير علال** ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

الفصل الثالث :التراث الإسلامي برؤية معاصرة

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: أركون في محاولة لتجديد التراث الاسلامي

المبحث الثاني: الممارسة العلمانية عند محمد أركون

تمهيد:

يحتل التراث الإسلامي موقعا مركزيا في انشغالات النخب الفكرية على اختلاف توجهاتها ومذهبيتها وذلك راجع إلى القناعة الراسخة التي مفادها أنه لاسبيل إلى الإنفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ونفوذها في الحاضر وتحكمها في المستقبل ،وعلى رأسهم مفكرنا محمد أركون والذي يتجه بنا نحو متقدم جدا من التحليل ،بمنهجه التفكيكي المعتمد على تقنيات وأليات علوم الإنسان والمجتمع في إطار المناهج الغربية ،محاولا بذلك تجديد التراث الإسلامي كأي باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها ،مولوعا بالحداثة والعلم والتكنولوجيا، وذلك من خلال الممارسة العلمانية ،التي تعبر عن الإستخدام المنهجي الصارم الذي يتقيد به مفكرنا وذلك لتعرية المرجعيات على إختلاف ممارساتها وفق مقتضيات المرحلة الراهنة من خلال إستخدام الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من ديمقراطية وحرية التفكير...، لتقديم خصوصية ثقافية تنسجم مع تطلعات العصر ،من هذا المنطلق ياترى كيف كانت محاولة أركون في تجديده للتراث الإسلامي؟ وفيما تمثلت الممارسة العلمانية لديه؟

المبحث الأول: أركون في محاولة لتجديد التراث الإسلامي

المطلب الأول : نحو منظور جديد للتراث

في إطار مقاربته لإشكالية التراث ينطلق محمد أركون من محاولة الإجابة كخطوة أولى عن التراث الحقيقي المعبر عن الإسلام فإذا إنطلقنا من إعتبار التراث مجموعة

متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية ،والتي تشكلت عبر صيرورة متواصلة ومتكاملة[1].

فاالمقاربة للتراث الحقيقي ليست بمهمة سهلة فذلك يقتضي القيام بعملية تفكيكية وفي الوقت ذاته إستكشافية للتراث الشيء الذي سيمكننا من معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية المساهمة في نشأة وتكوين التراث وبالتالي محاولة التفكير في المنسي وفي التعبير الشفوي في الإسلام ،وفي المعاش غير المكتوب في إزاحة الروايات الرسمية ، وبما أننا أمام عملية إستكشافية للتراث الإسلامي فينبغي حسب محمد أركون القيام بتحديد جديد لمفهوم الإسلام فمحاولة حصره في دائرة مغلقة أو تحديده بصورة نهائية ،لن يسعفنا في تمثل التراث الحقيقي المعبر عنه أي يجب عدم التعامل مع الإسلام في صورته المثالية والمتعالية ،بل يجب تعريفه وتحديده بناءا على كل سياق إجتماعي و تاريخي معين ،لذا فإننا في حاجة اليوم كخطوة أولى إلى التخلص من كل الإطارات السابقة التي شكلت أفقا لوعينا نحو العديد من القضايا[2].

وبقراءة التراث السني والشيعي ،يتبين أنها تلغي جانبا مهما ألا وهو جانب القوى السياسية والإجتماعية الفاعلة أنذاك في الساحة ،في حين أن هذا الجانب يجب أن يعطى أهمية قصوى فهو الكفيل بإزالة الصعوبة في التمييز بين المضامين الدينية والمضامين الدنيوية للتراث ،فالتعارض بين التراثين السني والشيعي ،لم يخضع لحد الأن لدراسة عميقة تبرز لنا مكامن هذا التعارض ،فأهل السنة كانوا دائما يقبلون بالأمر الواقع على عكس الشيعة الذين يمتازون بالإحتجاج ومعارضة الأمر الواقع[3].

إن زحزحة التصورات السائدة عن التراث التي يقوم بها محمد أركون يدرك جيدا وقعها وصعوبتها على تصور الجماهير ،لكنها ضرورية ولا محيد عنها بحيث يقول :" تمثل عملية التفكير والتأمل بالمعنى الجذري بالتراث الإسلامي اليوم عملا عاجلا وضروريا ولكنه مزعزع من الناحية الثقافية والسياسية ،وخطير من الناحية النفسية والإجتماعية... أن نتأمل في التراث الإسلامي ،فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة وننتهك الرقابة الإجتماعية"[4] أي أنه لا يمكننا تجاهل أهمية التراث والإستغناء عنها فهو يبقى أصلا للوحدة والإستمرارية.

وللمضي قدما في هذه المقاربة التفكيكية لدى محمد أركون ينبغي خلق ثيولوجيا للتراث ،تضع ضمن أسسها مناهج ومقاربات علوم الإنسان والمجتمع ،أولى هذه المقاربات التي يجب إخضاع التراث لثناياها هي المقاربة السيميائية أو اللغوية ،حيث ستمكننا من تجاوز

محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص [1] 24
محمد أركون ، المصدر نفسه ، ص [2] 75
محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص26 ، [3] 27
محمد أركون ، المصدر نفسه ، ص [4] 21،20

هيبة النصوص الدينية التي تضغط علينا، بحيث لا نستطيع أن نقيم مسافة بيننا وبينها، وذلك بتحليلها موضوعيا، في حين أن المقاربة السوسيولوجية، ستمكن من إقامة تناسب بين التراث والأشكال المؤطرة لطريقة تغيره وتشكله وبلورته.[1]

أدت القطيعة الإبستمولوجية الكبرى إلى تشكيل المجتمع المدني في كل دول أوروبا على أساس المواطنة القومية وسقطت بذلك معايير العهد القديم، "لقد عشنا ذلك في أوروبا عبر العديد من المنعطفات التاريخية الكبرى ،منذ حركة النهضة والإصلاح الديني مع لوثر وسبينوزا وديكارت وهيغل الذي كرس في الثقافة الغربية نموذجا من المعرفة والعمل التاريخي يحترم كل أبعاد الإنسان"[2].

وبصفة عامة أركون يؤكد على أنه يجب علينا الإنخراط بشكل فعال في بلورة المناهج الفكرية التي توصل إليها الغرب للوصول إلى تراث كلي شامل ،لأنه أن الأوان كي نرتفع إلى مستوى الدراسة العلمية.

المطلب الثاني :أركون في نظر مؤييديه ومعارضيه

إذا كان بعضهم يعترض على قراءة محمد أركون التفكيكية بالقول إنها تؤدي إلى تفكيك الهوية وضياع المعنى فإن أعمال محمد أركون تبرز أنها تفكك من جهة لكنها توحد

[1] **رون هاليير** ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، مرجع سابق ، ص 176

[2] **كمال عبد اللطيف** ،قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ،دار الطليعة للطباعة والنشر،ط1، 1994 ، الكويت، ص 76،77

من جهة أخرى ،كما يتبين لنا ذلك مثلا في معالجته للخلاف السني الشيعي[1] ،كما أنها إستكشاف للتاريخ من جديد لإعادة بناء الذات تبعا لتحولات العصر ورهاناته وفيما يلي سنرى كيف شرح بعض المدافعين عنه أفكاره وكيف إنتقدها معارضوه.

أولا مؤيديه

يبدأ هاشم صالح في موضوع أركون ومنهج التفكيك بطرح سؤال ماهي المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها محمد أركون ويطبقها من أجل إستكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة إشكاليته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف ؟[2] ثم ينخرط في تقديم فكرة موجزة عن هذا المنهج ،ويرجع إلى أصوله المرتبطة بالمفكر ميشال فوكو الذي يطرح أركيولوجيا الفكر ،وهو ذلك الذي يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة والمطمورة بالركام عن طرق الحفر والتعرية .

يعلق هاشم صالح مدافعا عن محمد أركون أنه إستفاد من الخبرات المختلفة التي حملتها إلينا العلوم الإنسانية الحديثة وهو ما يثير نقاده قائلا : "لذلك نقول للذين يخشون الدراسات النقدية والتحليلية المعمقة التي يقوم بها أركون أن يهدئوا من روعهم ، فسوف يبدو التراث أجمل و أبهى ،بعد القيام بعملية النقد التحليلي ،لأنه يظهر عندئذ بكل أبعاده وحقيقته بعد أن إنزاحت عنه الغشاوات، وهذا على الرغم من كل الزلزلة التي ذكرناها أنفا ومخاطرها على نفسية الجماهير، ولكن ينبغي دفع الثمن من أجل التحرير "[3].

يذهب كمال عبد اللطيف إلى أن محمد أركون يوظف مفهوم الإبستيمي ومفهوم الزمن الطويل ومفهوم تاريخ الأنساق الفكرية ليتجاوز تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل أو البداية والنهاية وليتمكن من إكتشاف البنية العميقة ويحاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامي.[4]

هذه الخلاصات هي التي توجه حسب محمد أركون مجال العقل الإسلامي وتحكم عملية تولد وتوليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة في الإسلام، وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم ،رؤية تسلم بأولوية الإلهي في الكون وتجعل الفكر متمركزا حول الوحي ،وتحول العالم إلى مسرح ،تبدأ فصوله هنا وتنتهي هناك في العالم الأخر[5].

ومن هنا يمكن أن نفهم هجوم أركون الشديد على الجماعات الإسلامية التي كما يقول ماتزال تتحدث عن الإسلام بلغة ابن تيمية متجاهلة ما حدث وما يحدث الأن في العالم المعاصر

---

[1] **علي حرب** ، النص والحقيقة ، مرجع سابق ، ص 74،75
[2] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 10
[3] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، ص 31
[4] **كمال عبد اللطيف** ، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 88
[5] **كمال عبد اللطيف** ، المرجع نفسه ، ص 89

وكذلك نفهم نقده للإستشراق الذي لم يطور من وجهة نظره أساليب قراءته للفكر الإسلامي[1] ،من هنا يمكن أن نفهم تعرضه لهجوم شديد من طرف الأرثوذكسية الإسلامية ولنقد حاد من طرف المستشرقين على السواء حيث انصب نقدهم على طريقة اشتغال أركون وحاولوا قراءة نصوصه.

ثانيا معارضيه

نجد "جان بول شارني "من بين المستشرقين المنتقدين لأركون فهو يهاجم منهجية الألسنيات الحديثة والتي إستخدمها محمد أركون في دراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي وخصوصا القرآن الكريم ومبرر ذلك يرجع إلى أن جان بول شارني يعتمد المنهج الفلولوجي يقول مخاطبا محمد أركون بالقول :"ألاحظ أن منهجيتك المعتمدة على علم النفس الألسني الكثير من الألسنيات والقليل من علم النفس وألاحظ أنك تعتمد على التحليل اللساني المعجمي، وليس التحليل النفسي ،صحيح أنه من المشروع إستنباط بعض الملحوظات النفسية من تحليل المفردات المتكررة للدلالة ونحن نعلم أن اللغة العربية قابلة جدا لمثل هذه التلاعبات".[2]

وإلى جانب إهتمامه بالقصور في إستعمال المنهج النفسي وطغيان التحليل اللساني ، وقدرة اللغة العربية على القيام بعمليات الإخفاء التي تعيق الوصول إلى نتائج مهمة فإن جان بول شارني يواصل نقده الموجه إلى المنهج الأركوني ومع أنه يعترف بأن هذا الأخير قد إستطاع أن يستكشف المناهج الجديدة لعلم النفس، حيث يقول :"أقر بأن أركون قد لجأ إلى إستكشاف المناهج الجديدة لعلم النفس الألسني والتيارات الجديدة، خالقا بذلك منهجية نقدية جديدة، وهنا أتساءل فيما إذا لم تكن عن طريق إستخدامك لهذه المنهجية المضادة لأرسطو قد قمت بنوع من الإسقاط الآني الخاص بزمننا والعلوم الإنسانية المعاصرة على القرآن الكريم "[3].

وإذا كان هذا المستشرق يأخذ على محمد أركون الإسقاطية ،فإن أحد مشاهير المستشرقين وهو "مكسيم رودنسون " ،الذي يشيد بطريقة عمل محمد أركون حين يطبق المناهج الألسنية والأنثربولوجيا التاريخية الحديثة على الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية واللذي يعتبر

كمال عبد اللطيف ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها[1]

ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ،المركز الثقافي العربي ، ط2 ،1998 ، بيروت ، ص [2]219

ميشال فوكو ، المرجع نفسه ، ص220.[3]

شيئا جديدا بالنسبة إليه وهو ما يؤدي حتما إلى قلب موازين كثيرة ونزع قناع الأسطرة والتقديس عن قيم عديدة ، غير أنه يصف أركون بالإنتظارية ،يقول مكسيم رودنسون :" إن أتباع مناهج جديدة يعتقدون أنه ينبغي إنتظار تشكيل علم جديد ،قبل الحكم على أي شيء أو إعطاء رأي بشأنه "[1].

ويعلق "جيرار تروبو" وهو أهم علماء اللغة العربية في فرنسا وهو فلولوجي مشهور وأستاذ المعهد القومي للغات والحضارات الشرقية ،على رأي محمد أركون " في المنهجية الفلولوجية المضمنة في المنهجية الألسنية ولا ترفض مكتسباتها بصفتي فلولوجيا فقيها لغويا فإني لا أملك إلا الموافقة على هذا الكلام والقول إنه لا توجد منهجية ألسنية جادة إلا إذا كانت مستندة على المنهجية الفلولوجية"[2].

ونجد كذلك علي حرب الذي حاول توضيح موقفه من أركون حيث أن منطقه في النقد ليس منطقا عقائديا أو أيديولوجيا ،بل منطق عقلي صرف يقول علي حرب " وأنا أطالب بصدقية أرائه وبراهينه"[3].

وعلي حرب لا ينكر إستفادته من بحوث محمد أركون وبالتالي فهو يتفق معه في أرائه ويخالفه في أخرى بل إن علي حرب يتناول بالنقد المعترضين على قراءة محمد أركون من العقائديين والدوغمائيين وأكثر من ذلك فهو يثني على المنهج التفكيكي ويدعو إلى ضرورة القيام به وأن الأزمة المجتمعية في الوطن العربي ليست ناتجة عن هذا المنهج ،بل هي سابقة عليه ولا يجد حرجا في الإسهاب في القضايا التي يتفقان فيها، أكثر من ذلك فهو يستحضر "واحدا من أكبر نقاد العقل العربي محمد عابد الجابري ليبين تفوق أركون عليه ،في كون هذا الأخير نظر إلى العقل كبنية واحدة في الوقت الذي قام محمد عابد الجابري بشرح معرفي بين التراث السني والشيعي شرح إيديولوجي وسياسي وحتى سوسيولوجي"[4].

ولكن مايثير التساؤل والإعجاب هنا أن علي حرب من منتقدي محمد أركون ومع ذلك يسهب في الإحتفاء بمحمد أركون وهذا مايثير تساؤلنا؟

ربما يرجع ذلك إلى كون التقاليد الأكاديمية تنبني على إبراز أهمية العمل ثم الإنتقال بعد ذلك إلى الجانب النقدي وبالتالي إعطاء شرعية للنقد ، القراءة العلمية بالنسبة له يجب أن تثبت جدارتها إنطلاقا من معقوليتها وطابعها البرهاني فكل قراءة من القراءات القديمة لها وجاهتها سواء أكانت نحوية أو بلاغية أم بلاغية أم فقهية كلامية أم صوفية أم فلسفية وحتى القراءة التزامنية لم تسلم من الإعتراض حيث إعتبرها علي حرب "تثير الإلتباس إذ يمكن أن يفهم

ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، مرجع سابق ، ص [1] 2018
ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، المرجع نفسه ، ص [2] 232
علي حرب ، النص والحقيقة ، مرجع سابق ، ص [3] 71
علي حرب ، المرجع نفسه ، ص [4] 75

من تطبيق المنهج الألسني التزامني في معالجة نص ما ،ولايفهم منها موضعة النص في ظروفه التاريخية أو إحداثياته الزمنية والمكانية لأن محمد أركون نفسه يعرف أن القارئ لايمكن أن يتموضع بصورة كاملة في زمن النص ،وهذه القراءة غير ممكنة"[1].

وسرعان ما يحول علي حرب هذه القراءة إلى مجرد وهم أو أوهام فمحمد أركون يقع في المطب ويبني أوهاما كثيرة على مشروعه الثقافي الحداثي شأنه في ذلك شأن أصحاب المشاريع الشاملة من المثقفين العرب، "إنها مشاريع لم تعد تصمد أمام النقد فضلا عن أن التجارب ستشهد ضدها فالنقد الحفري التفكيكي يكشف ماتنطوي علية مقولات التغيير الجذري والإنقطاع الحاسم والتحرير الشامل من الزيف والبطلان ،وأنه يفضح أوهامها "[2].

ويجدر بنا في نهاية هذه النقطة، أن نورد جواب محمد أركون على منتقديه فحسب محمد أركون هذا النقد الهائل له دلالة قوية على قيمة البحوث أو المشروع الذي يشتغل عليه ،يقول محمد أركون :"وقد إكتفى العديد من الزملاء المسلمين الذين قرؤوا نصي قائلين إنهم لم يروا فيه أي شيء جديد بالقياس إلى التفاسير الكلاسيكية ، وهذا الموقف قد أصبح مألوفا وشائعا لدى أولئك الذين يرفضون مسبقا أن يعيدوا من جديد صقل أنفسهم علميا ومنهجيا ،ويلوذون بالتأكيد المجاني على صلاحية المعارف والمنهجيات القديمة في مواجهة الأزياء أو الموضات الدارجة والعابرة لعلوم الإنسان والمجتمع "[3] .

[1] **علي حرب** ، النص والحقيقة ، مرجع سابق ، ص 81

[2] **علي حرب** ، المرجع نفسه ، ص 123

[3] **محمد أركون** ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 88

المبحث الثاني: الممارسة العلمانية عند محمد أركون

المطلب الأول : نماذج من العلمنة

أولا فرنسا

لفهم التجربة الفرنسية العلمانية، ينبغي أن نشير إلى دور الطبقة البرجوازية الرأسمالية التي لعبت دور كبيرا في فصل الدين عن الدولة ،لأنه لولا وجود هذه الطبقة بالإضافة إلى عوامل أخرى لما تمكنت المجتمعات الأوروبية (المجتمع الفرنسي خاصة) من مواجهة سلطة الكنيسة ، وعلى هذا الأساس تمكنت الثورة الفرنسية سنة (1789) من زعزعة شروط ممارسة السلطتين السياسية ، والثقافية وبالتالي "راح الغرب المسيحي يتقدم وينجح ... في فصل الدين عن الدولة بعد الثورة الفرنسية الكبرى"[1] ،لكن ما تجدر الإشارة إليه حسب أركون هو أن "فرنسا ما قبل الثورة، كانت تفرض النظام العقائدي الكاثوليكي على الجميع ، ولم تكن تسمح للأقلية البروتستانتية أو اليهودية إلا بحقوق محدودة ومشروطة ، وهذا ما قضت عليه الثورة "[2]،وهذا يعني أن العلمنة السائدة قبل وأثناء الثورة الفرنسية كما يرى أركون كانت تعبر عن العلمانية الصراعية الأحادية الجانب ،لأنها قدست عقل الأنوار خاصة أثناء الثورة بالذات ، ولهذا السبب إستطاع عقل الأنوار أن يواجه سلطة الكنيسة المسيحية و يفرض على المجتمع الأوروبي نمط حياتي يتماشى والمبادئ التي نص عليها ، وعلى الرغم من أن مفكرنا ينتقد هذا النوع من التطبيق للعلمنة النضالية إلا أنه إعتبره " مكتسب عظيم من مكتسبات الحداثة، ولا يمكن التراجع عنه بأي حال من الأحوال "[3] ،لأنه وضع حدا في الواقع لذروة السيادة العليا في فرنسا من خلال إعدام لويس السادس عشر.

ولقد خصص أركون بحثا مطولا لمسألة العلمنة في فرنسا في مجال التربية ، والتعليم من خلال تأكيده أن "المدرسة العامة في فرنسا، أي المدرسة العلمانية التي أسسها جول فيري في أواخر القرن التاسع عشر، تمنع تدريس المذاهب الدينية بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أكثر من 90% من أبناء الشعب الفرنسي"[4]، ولذلك تم "حذف كل المسائل المتعلقة

---

[1] **محمد أركون** ، الإسلام الأخلاق والسياسية ، مصدر سابق ، ص 59

[2] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص 205

[3] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، المصدر نفسه ، ص 204

[4] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص 204

بتاريخ الأديان والأنثربولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام (أي من المدرسة في الواقع)، كما يتمثل في تقليص الإهتمام بهذه المسائل داخل فضاء البحث العلمي (أي في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية والجامعات)"[1]، هذا ما جعل أركون يعتبر "العلمنة في فرنسا وخصوصا ما يتعلق بنظام التعليم تشكل نوعا من اللامبالاة الفكرية إتجاه البعد الديني للإنسان والمجتمعات"[2]، ممايعني أن العلمنة بالمعنى المنفتح الذي حدده أركون منعدمة تماما في الوسط التعليمي الفرنسي لأن "الطلاب الفرنسيون محرمون من أية مرجعية تشرح لهم تاريخ الأديان بصفتها أنظمة ثقافية، وروحية كبرى عاشت عليها البشرية قرونا طويلة ولا تزال"[3] ،ومن هذا المنطلق فالعلمنة الفرنسية على الرغم من تحقيقها لتقدم هائل في المجالات العلمية والثقافية إلا أنها لا تندرج ضمن العلمانوية الوضعية الحامية، التي لم تحقق أي تقدم في مجال العلوم الدينية التي تعطي الأولوية للجانب المادي على الجانب الروحي وهذا ويؤكد مفكرنا أنه على الرغم من الحذف المقصود للبعد الثقافي والتاريخي للأديان إلا أن هذا جعل "بعض المفكرين الفرنسيين اليوم يدعون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمنة، وتشكيل علمنة جديدة تهضم مكتسبات السابقة، وتضيف إليها بعض الأبعاد الجديدة "[4].

ضمن هذه الرؤية الجديدة للتجربة العلمانية التي لاتزال حديثة العهد في فرنسا، أكد أركون : " أن العلمانية قد إنتصرت في فرنسا لكنها لم تصل أبدا إلى مرحلة الرفض الجذري أو الكلي للبعد الديني، كما أنها لم تصل أبدا إلى مرحلة إضطهاده، ومنعه كما حصل في الجمهوريات المدعوة شعبية "[5].

هذا ما جعل أركون "يعتبر التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح والأجدر ،والأكثر تحريضا على التفكير، والتأمل فيما يخص العلمنة والتعلمن"[6].

ثانيا تركيا

لقد غدة تركيا هي الإستثناء التاريخي إثر إنبثاق نظامها السياسي المعاصر بعد زوال الإمبراطورية العثمانية غداة إلغاء "مصطفى كمال أتاتورك" ،لنظام السلطنة الزمني عام 1923 ، ثم أقدم على إلغاء نظام الخلافة الديني عام(1924)[7] ، وذلك من أجل تشكيل دولة تركية علمانية متشابهة للنموذج الغربي (الفرنسي خصوصا) العلماني، على الرغم من أن المجتمع التركي بقي محافظا على تعاليم الإسلام بهدف التخلص من "التراث الإسلامي

---

[1] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، ص 206

[2] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، مصدر سابق، ص 69

[3] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، المصدر نفسه ، ص 207

[4] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[5] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ص79

[6] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، مصدر نفسه ، ص79.

[7] **سيار الجميل** ، العرب والأتراك الإنبعاث والتحديث ، مرجع سابق ، ص 312

المرفوض والمرمي دون أي تفحص بصفته متخلفا باليا شعبويا ممثلا للمرحلة المظلمة والجاهل من مراحل تطور الأمة الحديثة"[1].

وهذا ما جسده "أتاتورك" المتأثر بالأيديولوجيا الوضعية الفرنسية فعليا على أرض الواقع ، وذلك عندما " ألغى التقويم الهجري، ثم ألغى الحروف العربية في الكتابة مما نال من المناخ السيميائي التصوري للشعب بأسره، ثم حل وزارة الشؤون الدينية وكل الجمعيات الدينية و إلغاء تدريس الدين في كل المدارس، أخيرا فرض القبعة الأوروبية بديلا للطربوش..."[2]، هكذا كانت سياسة "أتاتورك" العلمانية المعادية للتقاليد بشدة، والمتطرفة أيضا.

وعلى هذا الصعيد أكد أركون "أن هذه العلمانية التي تبناها أتاتورك" لم تكن في الواقع إلا (كاريكاتيرا) ،للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقا"[3]،لأن أتاتورك وأتباعه العلمانيون كما أكد أركون يشبهون "تماما الأوساط العلمانوية الفرنسية الضيقة لا العلمانية المنفتحة، أقصد أوساط المناضلين ضد الكهنوت بعنف، والذين يريدون إبعاد كل إشارة للدين في المجتمع ...والواقع أنه لا يمكن أن ننعت موقفا كهذا بالعلماني ،وإنما بالعلمانوي اللامتسامح، إنه موقف إيديولوجي عدواني ومغلق يقابل موقف رجال الدين أو الكنيسة الذي لا يقل عنه تعصبا وإنغلاقا "[4] ،مما يعني أن العلمانية التركية الصراعية التي طرحها "أتاتورك" لم تتبلور من صلب المجتمع التركي، ومن إرادة شعبه الذي يمثل الوريث الشرعي للإمبراطورية العثمانية، ولهذا السبب بالذات لم يستطع الشعب التركي أن "يستجيب لهذه التجربة (على الرغم من تجربة أتاتورك قد إنتشرت في القطاع المثقف والفاعل من السكان من جهة ،كما أنها أدخلت مقولة التاريخية في التعامل مع المقدس، الذي أصبح التعامل مع الأشياء أكثر مادية ودنيوية من جهة أخرى) التي دوخته"[5]، ولهذا كما يقول أركون نشهد " نشهد منذ (1960-1950) إبعاث المرجعية الدينية من جديد حتى في تركيا، فقد إزدادت قوة الحركات الدينية كما حصل في بقية الدول الإسلامية "[6] ،مما جعل المجتمع التركي يعيش حالة من التوتر والصراع شطرته إلى قسمين، قسم ديني وقسم علماني ولهذا إعتبر أركون أن " المثال التركي لا يزال حتى الآن المثال الوحيد الذي يمكن الإستشهاد به في العالم الإسلامي بصفته خيارا صريحا، ودائما لصالح خط العلمانية النضالية "[7]. ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا لم يستطع المجتمع التركي أن يندمج مع الأيديولوجيا الوضعية الإيجابية التي أنتجها عقل عصر التنوير، والتي فرضها أتاتورك بالقوة في الثقافة التركية.

---

[1] **محمد أركون** ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدرسابق ، ص79 .
[2] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق، ص 278،277
[3] **محمد أركون** ، المصدر نفسه، ص 278.
[4] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ،ص91.
[5] **محمد أركون** ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص278.
[6] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، المصدر نفسه ، ص91.
[7] **محمد أركون** ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص78.

ثالثا لبنان

إن مسألة العلمنة في لبنان بإشكاليتها العديدة من فكرية وسياسية وإيديولوجية هي معقدة وشائكة، نظرا لبنية المجتمع اللبناني نفسه القائمة على الإختلافات الدينية، وهذا ما أكده أركون عندما "بين أننا نشاهد فيه (أي المجتمع اللبناني) ظواهر التطرف تبلغ مداها، هذه الظواهر التي يمكن أيضا ملاحظتها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط كمصر وسوريا والعراق حيث توجد أقليات مسيحية ضخمة"[1] ،مما يعني أن هذا التعصب للطائفة أو المذهب داخل المجتمع اللبناني، يعبر عن وجود أطراف متصارعة ، علما بأنه كما يؤكد أركون يوجد في لبنان "جماعتين دينيتين متعادلتين في العدد تقريبا كانتا قد شكلتا وطورتا رؤيا شاملة عن نفسيهما، كل على حدة هكذا راحت كل جماعة ترسخ قيمها الخاصة بنوع من العصبية والإنغلاق "[2].

وهو يرى "أن أولئك الذين يدعون العلمنة في لبنان من أجل تجاوز الروح الطائفية والصراعات الناتجة عنها هم خصوصا المسيحيون الموازنة... إن الموازنة يحتلون موقعا في المجتمع اللبناني متفوقا جدا من الناحية الإقتصادية والثقافية على المسلمين"[3]، مما يجعل من دعوة الموازنة للعلمنة ممارسة جديدة لتأكيد الذات "لأن المسلمين عكس الموازنة لا يمتلكون الإمكانية الثقافية من أجل إعادة التفكير في الإسلام ضمن توجه علماني"[4]، أي أن العلمنة ضرورة حضارية لإنهاء النزاع الديني المحتدم في لبنان.

المطلب الثاني: الإسلام المعاصر والعلمنة

يؤكد محمد أركون أن الإهتمام بعلمنة الإسلام المعاصر مطروح على عدة مستويات في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة لأن العلمنة تكتسح اليوم تحت غطاء ديني ،وشعارات دينية كل أرض الإسلام ،ولا أحد يعلم بذلك على العكس ، فالناس يتوهمون أن الدين قد عاد بعد غياب ،ففي الدول الإسلامية نجد أن الدين هو المشرع الأول في شتى مجالات الحياة،"...أما المجال الإجتماعي فينحصر في مختلف العلاقات الإجتماعية المختلفة والتي ترتبط تمام الإرتباط باالأخلاق "[5].

وذلك إنطلاقا من الأحداث التي طرحت نفسها في العالم العربي الإسلامي في العقود الأخيرة ،فهذه الأحداث تكشف عن الجدل القائم بين الأصولية والعلمانية خاصة منذ أن أخذت الصحوة الإسلامية عام 1970 مقدمة الأحداث السياسية والإجتماعية...

محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص278 .[1]
محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.[2]
محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، المصدر نفسه ، ص279،278 .[3]
محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص [4]279
يحي هاشم فرغل ، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية ، مطبوعات جامعة الإمارات العربية ، ط1، 1998، الإمارات ، ص [5]31

وهذا ما أشار إليه مفكرنا عندما إعتبر أن "الإنقسام الأكبر الذي أخذ يفرض نفسه في كل المجتمعات الإسلامية والعربية هو ذلك الإنقسام الكائن بين أتباع الثقافة العلمية الحديثة وأتباع الثقافة التقليدية الموروثة"[1] ،ومن خلال هذا الصراع بين القديم والجديد حاول محمد أركون البحث عن حقيقة خطاب الصحوة الإسلامية مؤكدا أن هذا الخطاب يخلع الرداء الإسلامي التقليدي بكل مفرداته وصياغاته التعبيرية على كل الممارسات السياسية والمؤسسات الحديثة والممارسات القانونية مما يعني أن العلمنة تكتسح تلك الخطابات الدينية التي تدعي تمسكها بالإسلام كدين ثقافي وعلمي وفلسفي وروحاني ،وذلك لتعبير عن الإعتزاز بالذات ، وبالتالي فالجوهر العلماني قد ترسخ شيئا فشيئا في مختلف القطاعات السياسية والإجتماعية والإقتصادية من حياة المجتمع.

مما جعل أركون يعتبر أن " الإسلام لم يعد دينا في عصرنا الراهن، وإنما أصبح إيديولوجيا سياسية تزاود عليها قوى السلطة والمعرضة معا في آن معا، لقد فقد بعده الديني والروحي المتعالي على عكس مايظن الكثيرون، ولذلك أقول أن العلمنة التي أدعوا إليها في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، وإنما هي فقط مضادة لإستخدام الدين لأغراض سلطوية أو إنتهازية أو منفعية"[2]، وفي هذا الصدد وضع أركون عدة شروط لتمكين المسلمين من ولوج عالم العلمنة قائلا :" لكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم ، وتثقل كاهلهم ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية ، والمحيط الدولي"[3]، وبالتالي فالمسلمين في عالمنا الراهن مطالبين بكسر القيود القديمة التي لا يمكن الإرتكاز عليها، ومجابهة الضغوطات الإمبريالية المختلفة لكي يتبنوا الموقف العلماني فكرا وممارسة.

المطلب الثالث : أسس تجسيد العلمنة

إن العلمنة كما يراها أركون سواء في البناء الإجتماعي أو العلاقات بين الجماعات أو الأساليب التربوية تطرح ألياتها ومفاهيمها، وقيمها كتجربة قادرة على النهوض ،والتعامل مع مستجدات الثورة الرقمية، وهذا ما يجسد واقعا إجتماعيا مأزوما يقف حيال تطبيقاتها بشكل رسمي، وفي هذا الصدد يطرح أركون أبرز الشروط الأساسية والإرتكازية في إشاعة الحياة العلمانية

أولا الحداثة

---

[1] **محمد أركون** ،الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص 201

[2] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص 203

[3] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ص 59

من أجل إكتشاف وتحديد شروط إمكانية قيام خطاب علماني ، إنمحت محاولة مفكرنا لإستعاب دور الحداثة خاصة الحداثة الفكرية في قولبة العلمنة وهذا يجر إلى الإعتراف كما يقول أركون "بأنه لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته... لأن الحداثة ليست التحديث الذي يطلب ويشترى بأي ثمن ،حتى من قبل من هم أكثر فقرا "[1] ،لأن التحديث يدل على التطويرات التي أدخلت على المجال الخارجي للوجود الإنساني، أما "الحداثة يمثلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون (أمثال التوحيدي، وإبن مسكويه ،والجاحظ، والمعري، والمعتزلة، وإبن رشد ...) في الإسلام الكلاسيكي ثم يأتي من بعدهم ديكارت، سبينوزا، وشكسبير (1616-1564) ولوك وهيوم وروسو و مونتيسكيو وغوته (1832-1749)، الحداثة يمثلها ماركس (1883-1818)ونيتشه (1900-1840)وفرويد (1939-1856) ، بلزاك (1850-1799)، وبودلير (1867-1821)...، الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقا لتوسيع و إستكمال مزيد من البحث عن معرفة العقل "[2] ، وهذا الموقف الحداثوي لعب دورا إيجابيا من الناحية الفكرية عبر التطور العام للفكر الإسلامي مابين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين فقط، كان قد حقق إنتصارات في مجالات عديدة في الغرب منذ التجديدات الحاسمة إنطلاقا من عصري النهضة والأنوار حتى اليوم.

هكذا تساءل أركون لماذا " راح الغرب المسيحي (وحتى اليهودي) يتقدم وينجح كلما راح العالم العربي والإسلامي يتراجع ويفشل"[3] ،وهنا بالتحديد أكد مفكرنا أن عرقلة مشروع الحداثة في البلدان العربية الإسلامية الحالية كان بسبب "الموقف الأصولي المتصل بالإيديولوجية القومية للفترة الممتدة بين الخمسينات والسبعينات، ثم جاء الموقف الإسلاموي في السبعينات ليزيح تدريجيا التساؤل الفلسفي ،والتفكير التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي والألسني ،(الأنثربولوجيا بوجه خاص ليست مما هو مفكر فيه) ،عن كل ما يتعلق بالتحليلات المنصبة على الإسلام"[4] ولهذا السبب بذات أي إنعدام الخطاب الحداثوي في البيئة العربية والإسلامية ألح مفكرنا على أن " الفرق بين حالة الغرب وحالة الإسلام هو أنه لا يوجد في الإسلام ذلك التعويض الثمين والرائع المتمثل بوجود الدولة الدولة العثمانية وشيوع الثقافة الحديثة في شتى الأوساط الإجتماعية للشعب"[5]، مما يعني أن الحداثة حسب أركون بخطابها التحريري الإنساني لا بخطابها الأناني النفعي، تشكل في الواقع جزءا لا يتجزأ من إنبثاق وترسيخ نزعة العلمنة.

ثانيا الديمقراطية

---

[1] **محمد أركون** ، **جوزيف مايلا** ، من منهاتن إلى بغداد ماوراء الخير والشر ، مصدر سابق ، ص 177

[2] **محمد أركون** ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[3] **محمد أركون** ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص 59

[4] **محمد أركون** ،**جوزيف مايلا** ،من منهاتن إلى بغداد ، مصدر سابق ، ص 177

[5] **محمد أركون** ، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص 86

يبدو موقف أركون واضحا لا جدل فيه تجاه مطلب الديمقراطية فهو "لا يعترض إطلاقا، ولا يفكر لحظة واحدة في الإعتراض على اللعبة الديمقراطية والتعددية السياسية فهو يعتبر ذلك مكسبا حقيقيا لا يمكن التراجع عنه"[1]، لأن "مسألة الديمقراطية مرتبطة بتطور المجتمعات والقرى الإجتماعية المؤثرة ...إذا لا يمكن أن يكون هناك ديمقراطية دون نقاش حر داخل المجتمع حول مشاكل تهمه، يجب أن يكون كل مواطن حرا في قول ما يفكر فيه حول مصير الشعب الذي ينتمي إليه ،ويجب بالتالي أن تكون هناك حرية تكوين الجمعيات وحرية النشر والتحليل والإختبار وكل هذا يمثل شرطا أساسيا لكل تجربة ديمقراطية.

مما يعني أن إشاعة الثقافة الديمقراطية داخل المجتمع ضرورة ملحة لتفعيل الخطاب العلماني ،ومن أجل توضيح التجربة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، أكد أركون " أن كل أنواع الحكومات التي تتباعت في أرض الإسلام، منذ الأمويين حتى يومنا هذا ، لم تتح للأمة الإشتراك في ممارسة السلطة السياسية أبدا، فالشعب غائب ومغيب بإستمرار علا الرغم من كل ما قيل ويقال، ولا يزال هذا الوضع سائدا حتى هذه اللحظة "[2] ،وذلك بسبب " الجهل السياسي على مستوى أحزاب الدولة، والقادة والرؤساء لمدى الحياة ،والديمقراطية الشكلية بلا ديمقراطية"[3]، ومن هنا نفهم لماذا لم ينجح الخطاب العلماني الذي ظهر مع المعتزلة في المجتمعات العربية الإسلامية مقارنة مع التجربة العلمانية في الغرب الديمقراطي وبتالي فالتجربة الديمقراطية لأي مجتمع من المجتمعات تشكل مكتسبا ثمينا لإكتشاف العلمنة وفتح أفاق وإنفتاحات جديدة لها .

ثالثا إحترام حقوق الإنسان:

من الواضح أن إشاعة الحياة العلمانية في المجتمع مرتبطة أشد الإرتباط بمدى إحترام حقوق الإنسان، التي تم بلورتها عامي (1789) ،(1948)، حيث صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في (10 ديسمبر 1948)، وينبغي أن نؤكد أن قيم الإخاء والمساواة، وإحترام كرامة الإنسان ، وقد ترسخت شيئا فشيئا منذ الثورة الفرنسية في الغرب الذي ينعم أبناؤه بحقوق جعلتهم يشعرون بالمواطنة فعلا ،لا شكليا ونظريا كما هي مجسدة في المجتمعات الإسلامية وهذا ما أكده أركون عندما ألح على أن " بنية الدولة (أي الدولة في العالم العربي الإسلامي)، وطريقة إشتغالها، وممارستها بقيت مرتكزة فقط على شيء واحد هو استغلال الرعية من قبل زمرة عسكرية... ولم يحصل المجتمع المدني على الاعتراف السياسي بوجوده ، وحقوقه حتى هذه اللحظة في معظم الأنظمة العربية والإسلامية المعاصرة "[4]، مما يعني أن المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة التي تبنت

---

[1] **هاشم صالح** ، في مقدمة الترجمة العربية لكتاب محمد أركون ، العلمنة والدين ، هامش الصفحة 125

[2] **محمد أركون** ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص 52

[3] **محمد أركون** ، **جوزيف مايلا** ،من منهاتن إلى بغداد ، مصدر سابق ، ص 158

[4] **محمد أكون** ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، المصدر نفسه ، ص68 ، 67

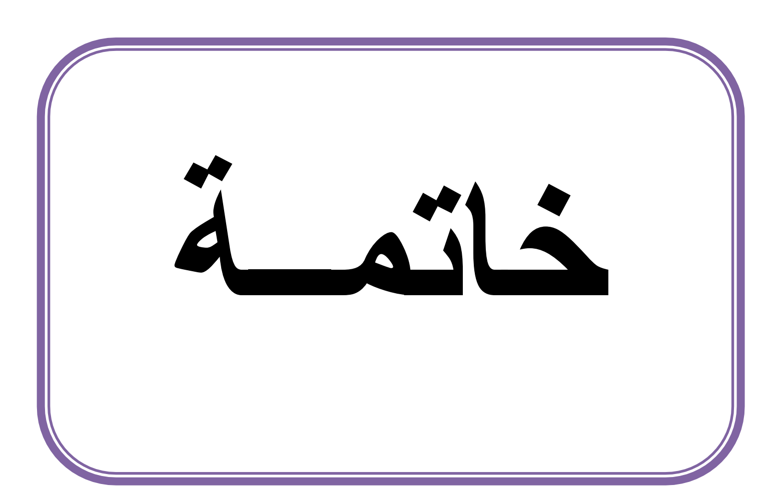
الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الذي أعلن في اليونيسكو عام (1980) " خالية من الحريات فحرية التعبير مفقودة وحرية الصحافة كذلك، وحرية التعليم والتربية، ولا شيء مضمون في ما يخص حقوق الإنسان"[1].

هكذا نفهم إذن ، إنعدام قيم المساواة والتسامح والإخاء... ، في مجتمع متعدد الطوائف، "وبالتالي فلا تزال الهوة واسعة بين النظرية والتطبيق، بين المبادئ المثالية المعلنة وواقع الحال "[2]، وبهذا المعنى بقية المجتمعات الإسلامية بعيدة كل البعد عن تحقيق على الأقل المرحلة الأولى من مرحلة العلمنة وهذا يعني أن إحترام حقوق الإنسان يشكل شرطا ضروريا لولوج التجربة العلمانية بصورة أكثر إنفتاحا وإتساعا.

---

[1] **محمد أركون** ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ص 97

[2] **محمد أركون** ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص 68



خاتمــــة

خاتمة

وختاما ومن خلال القراءة الجدلية للتراث الإسلامي يتضح لنا أن القراءة الأركونية مهما قيل فيها مدحا أو ذما ،قد تمكنت من أن تقدح المواجهات ،وتسجل التحفظات ، وتثير الحماسات وتوقع في الإحراجات ،وهذه الدينامية التي تحفل بها العقلانية الأركونية لا تتوافر إلا في المشاريع الفكرية الأصلية كالمشروع الأركوني ،لذ إختلفت النعوت التي تطلق عليها ،فهناك من يعتبرها عقلانية رافضة أو تنتمي إلى تيار الرفض المطلق أو النقد السلبي وهناك من يعتبرها عقلانية كلامية والأمر لا ينحصر هنا بل يتعداه إلى تحديد الموقف الأركوني فهناك من يشدد على أن الفكر الأركوني فكر حداثي بإمتياز ،وهناك من لا يتوانى في نعت هذه الحداثة الأركونية بالإسلامية (أسلمة الحداثة) فهي حداثة إسلامية عصرية أو من يربطها باالأصولية.

والمتأمل في هذه الخرائطية التأويلية للعقلانية الأركونية لا يسعه إلا أن يندهش لهذه المحمولات المتعارضة مع بعضها، للعقلانية الأركونية والتي تبين عن عواصة فهم هذه العقلانية وغناها وتعدد روافدها، إلا أن ما ينبغي أن نشدد عليه هنا هو أن هذه العقلانية الأركونية وغناها وتعدد روافدها ،لا يمكننا تصنيفها إلا في خانة العقلانيات الماضوية ولا الإسلاموية ولا حتى الرافضة بالمعنى السلبي للكلمة، وإنما هي عقلانية من منهل الحداثة تنتقد كل ما يعترض طريقها، فهي إذا كما قال البعض عقلانية نقدية ،بل يمكننا إعتبارها عقلانية إستشكالية تجعل همها هو إستشكال كل القضايا التي تعالجها وجعلها محط تساؤل مستمر.

إن إخضاع النص الديني لمنهج بحث إنساني هو موضوع شائك ومتشعب ،ويثير الكثير من الجدل خاصة في الأوساط الإسلامية فالشجاعة في طرح مواضيع كهذه لا يخلوا من مجازفة خطيرة كما أنه قد يثير الكثير من الفتن لدى المجتمعات في الدول العربية والإسلامية لذا فإن التعامل مع هكذا مواضيع يجب أن يتسم بالعلمية قدر الإمكان كما يجب أن يكون الطرح لبقا جدا وبعيد كل البعد عن الشبهات من قبيل إعادة بعث بعض الأفكار الإستشراقية التي كانت تهجما على التراث الإسلامي أكثر منها دراسات غرضها الحقيقة ،وبحوث أركون في هذا المجال بما أثارته من نقد ورفض واسع لدى مفكري العالم العربي الإسلامي لم يكن غرضها علمي بحت كما أرادها أصحابها وكما إرتجاها أتباعه ،فهي كلام كثير حول فكرة واحدة موضوعها هو التراث الإسلامي بكل أشكاله خاصة نصوصه المؤسسة له ،إلا أن طرحها كان متعددا متضاربا لإزدواجية أركون بين المضي في تأصيل عميق يقلب هذه النصوص إلى نصوص ملفقة وغير منظمة وأسطورية في أخبارها دوغمائية وإستعلائية في تعاطيها مع العقل ، هذا التأصيل الذي كان أركون يدرك قبل سابقيه أنه رفض مطلق أو كفر من منطلق شرعي إسلامي وفي المقابل إيجاد منهج دقيق له مصطلحاته وألياته التي تتعامل مع اللغة العربية (لغة القرآن)يتماشى مع المناهج الحديثة ومتوافق معها في المسلمات العلمية

وفي الموضوعية والعقلانية المعتمدة فيها لكي يستعمله بشكل واسع على النص الديني خاصة تلك النصوص التي تؤسس للفكر الإسلامي ،وبهذا فمفكرنا ظل حاملا لمشروعه الجاف اللذي لم يجد له أبا من مناهج الغرب ولا سندا من الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، إلا أنه وفي سياق جهوده اللتي بذلها في سبيل إبراز فكرته وتبريريها وترجمتها إلى مشروع له مكانته في الواقع العربي والإسلامي ،خطابه نقدي لاذعا ومحركا لجملة من الأسئلة الجوهرية التي ظلت لسنين طويلة حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم ،هذه الأسئلة التي حتى وإن رفعها بعض المفكرين القلائل عبر التاريخ الإسلامي الطويل ،إلا أن أصواتهم كانت مقموعة في حياتهم وحتى بعد مماتهم ، والناظر إلى هذه الأسئلة بعين حداثية معاصرة لا يتهمها كما يفعل بعض المقدسين للتراث بل يراها ضرورية وهامة من أجل إعادة بعث العقل العربي والإسلامي من جديد ،هذا العقل الذي له شروطه التي تضمن أن يكون إسلامي وعربي بهوية خاصة لا أن يكون إستنساخا لعقل غربي مازال يعاني من أزمة حضارية ولدتها الحداثة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا، المصادر

***القرآن الكريم**

1) محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996 ، بيروت.

2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ترجمة هاشم صالح ،دار الطليعة ، ط2001،1، بيروت ، لبنان.

3) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي، ط1999،1، لبنان.

4) محمد أركون ،العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ،دار الساقي ، ط 1996،3 ، بيروت.

5) محمد أركون ،التشكيل البشري للإسلام ،ترجمة هاشم صالح ،المركز الثقافي العربي ، ط1، ،2013، المغرب.

6) محمد أركون ،الإسلام الأخلاق والسياسة ،ترجمة هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي ، ط2 ،1996 ، بيروت .

7) محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ،ترجمة هاشم صالح ، ط2، 2001، بيروت.

8) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2 ، 1996 ، بيروت.

9) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟،ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة ،ط3، 2004، بيروت.

10) محمد أركون ،معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة ، ط1، 2001، بيروت.

11) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،أين هو الفكر الإسلامي،ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ، ط2، 1990، لبنان.

12) محمد أركون ،من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر ،ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي ، (دط).

13) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ،ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 2011 ، بيروت لبنان.

14)محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 2004، بيروت.

ثانيا: المراجع

15) أحمد بوعود ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ،سلسلة شرفان28،منشورات الزمن، ط1 ،2010 ، المغرب.

16) أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ، تاج اللغة وصحاح العربية ، ترجمة الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العلمية ، ط1،ج1، 1419، بيروت لبنان.

17) إدريس قرقوة ،تراث المسرح الجزائري ،دراسة الأشكال ومضامين ،مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، ج2009،1 ،الجزائر.

18) إيكو أمبيرتو، التأويلية بين السيميائية والتفكيكية ،ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1 ،2000، المغرب.

19) بشرى موسى صالح ،نظرية التلقي أصول وتطبيقات، المكز الثقافي العربي ، ط1 ،2010 ، الدار البيضاء المغرب.

20) بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ،ترجمة سعيد الغانمي ،المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2006 ، المغرب.

21) بول ريكور ،من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ،ترجمة محمد برادة وحسان بورقبة ،عين الشمس للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط1 ، 2001 ، مصر.

22) جمال محمد النواصرة ،المسرح العربي بين منهج التراث وقضايا معاصرة، دار الحامد للنشر والتوزيع ، ط1، 2014 عمان ، الأردن.

23) جمال سلطان ، الغارة على التراث الإسلامي ، مكتبة السنة ،القاهرة ، ط1، 1990، مصر.

24) جاك دريدا، الكتابة والإختلاف ،حواروترجمة كاظم جهاد، دارتوبقال للنشر، ،(دط)، 1988، المغرب.

25) جورج الفار،عودة الأنسنة ، أمانة عمان الكبرى ، (دط) ، 20011، بيروت.

26) **حنفي حسين،** التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات، ط1 ج1،الجزائر.

27) **خالد كبير علال** ،الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار المحتسب، ط1 ، 2008.

28) **رون هاليبر،** العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط2011،1.،سوريا.

29) **رمضان الضباع** ،في نقد الشعر العربي المعاصر ،دراسة جمالية ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، ط1 ،2002،الإسكندرية.

30) **سيار الجميل،** العرب والأتراك الإنبعاث الحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية،(دط)،1997،بيروت.

31) **الحسن العباقي،** القرآن والقراءة الحداثية ،(دراسة نقدية لإشكالية النص عند أركون) ،دار صفحات للدراسات والنشر ،(دط)،2009 سوريا.

32) **صلاح فضل،** نظرية البنائية في النقد الأدبي من المحاكاة إلى التفكيك،دار المسيرة،ط1 ،2003.

33) **علي حرب** ،نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005 ، الدار البيضاء المغرب.

34) **عبد المنعم الحنفي،** الموسوعة الفلسفية، دار إبن زيدون، مكتبة مدبولي،ط1،1986.

35) **علي حرب،** حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية، مركز الثقافي العربي، ط1،بيروت.

36) **علي حرب** ، حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، ط4 ، بيروت .

37) **علي حرب** ، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ،1998 ، بيروت .

38) **علي حرب** ، التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط2 ، 1995 ، لبنان .

39) **عبد الوهاب المسيري** ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشروق ، ط2 ، ج1 ،2005، مصر.

40) **عمر مهيبل،** من النسق إلى الذات ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،منشورات الإحتلاف، ، ط1 ، 2007، الجزائر.

41) **كمال هاشمي** ،دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر ،مؤسسة أم القرى، ط1914،1،القدس.

42) **كمال عبد اللطيف،** قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 1994.

43) **محمود بن محمود الزمخشري،** الكشاف، البهية،(دط)،1995 مصر.

44) **محمد عابد الجابري،** التراث والحداثة، مركز الثقافي،(دط)،1962،الدار البيضاء،المغرب.

45) **محمد شوقي الزين،** تأويلات وتفكيكات فصول في فكر العربي المعاصر المركز الثقافي العربي، ط2 ،2002، المغرب.

46) **مصطفى كيحل،** الأنسنة والتأويل، في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1 2011، الجزائر .

47) **مختار الفجاري،** نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة،ط1، 2005،لبنان.

48) **محمد عابد الجابري،** التراث والحداثة، مركز دراسات عربية ، ط1 ،1991، لبنان.

49) **مصطفى الحسن،** الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ،2012، لبنان.

50) **مصطفى باجو،** العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1 ،2001، مصر.

51) **ميشيل فوكو،** يجب الدفاع عن المجتمع ،ترجمة الزواوي بغورة ،دار الطليعة، ط1 ،1997،بيروت.

52) **ميشيل فوكو،** الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي،(دط)، 1990، بيروت.

53) **محمد عمارة،** معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق،ط1 ،1989 ،القاهرة.

54) **محمد الشبه،** مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات الإختلاف،ط1، 2014،الجزائر.

55) **ميشال فوكو**، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، مركز الثقافي العربي، ط2 1998،بيروت.

56) **نصر حامد أبو زيد**، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ،مركز الثقافي العربي، ط6 ،2005 ،الدار البيضاء ، المغرب.

57) **هانز جورج غادامير**، فلسفة التأويل الأصول ومبادئ الأهداف ،ترجمة محمد **شوقي** الزين، منشورات الإختلاف،ط2 ،2006.

58)**هاشم صالح** ،مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط1، 2005، بيروت.

59) **يورغن هابرماس**، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ،(دط)،1955 ،دمشق.

60) **يوسف القرضاوي**، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق ،ط4، 2005،القاهرة مصر.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم

61) **أندريه لالاند**، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة أحمد خليل ،منشورات عويدا، لبنان، ج2، ط2 ،2001.

62) **إبن منظور**، لسان العرب، دار صادر،بيروت،لبنان،المجلد2، ط2،

63) **جلال الدين سعيد**، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس ،(دط)

64) **عبد المنعم الحنفي**، الموسوعة الفلسفية، دار إبن زيدون، مكتبة مدبولي،ط1 ،1986.

65) **عبد الرحمن بدوي**،موسوعة الفلسفة ،الموسوعة العربية للدراسات والنشر ،مصر، ط1، 1991.

66) **مصطفى حسيبة** ، المعجم الفلسفي ، دار الأسامة ، ط1 ، 2003، الأردن.

رابعا: المجالات والبرامج

67) **إسحاق عبيد** ،الموسوعة الثقافية التاريخية والأثرية والحضارية ،التاريخ حديث عصر النهضة الأوروبية، دار الفكر العربي ،ج2، 2006، القاهرة.

68) **حامد كاظم عباس** ،جدلية اللغة والفكر ،مجلة كلية الآداب ،كلية اللغات ، العدد 97، جامعة بغداد.

69) **عماد عبد الرزاق**، أركون ومشروعه النقدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية،ج2 ،2015/6.

70) **علي حروب** ،كتاب اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي ،راشد الغنوشي ومحمد أركون ،برنامج الكتاب ،قناة الجزيرة ،2002/6/17.

71) **مهند صالح عطية الحمداني** ،الوحي في القرآن الكريم وموقف المستشرقين منه ،مجلة كلية العربية الأساسية ، العدد 66، جامعة بغداد ، 2010 .

ملخص:

إن التراث الإسلامي خضع لتلاعبات كبيرة منذ تشكله وهذا ما يفسر الانقسامات الفكرية داخله فبما أنه هناك دين واحد لابد أن يوجد تراث واحد ،هذا ما يجعل أركون في شك من التراث المنقول إلينا، فالتراث المنقول إلينا تشكل وفق حقب تاريخية تعرضت لملابسات أشخاص أغلقوا هذا التراث وأصبح مستحيل التفكير فيه.

وقد عمل مفكرنا على البحث في أصول الوحي وتحريك معناه الثابت في ذهنية المؤمنين من خلال التحليل الظاهراتي في تحديد مفهومه بالمعنى الأرثوذكسي والسعي إلى أشكلته وحدد العلاقة الكائنة بين اللغة والفكر والتاريخ بأنها علاقة تفاعلية مع القرآن بحيث لا يمكن إحالته إلى اللغة التي جاء بها وحرص على إقتحام المنطقة المتعلقة بتاريخ الإسلام وتطوره عبر الزمن بغية بلورة مفاهيم جديدة لكل قضية قابلة لإعادة النظر.

أنسنة النص الديني التي تكلم عنها مفكرنا أراد بها رفع التعالي عن القرآن ، وجعله نص بشري يخضع لتأويلات البشر ،لأن أول من نطق به كان من ذوي البشر.

إن أصول ومرتكزات المشروع الأركوني كانت غربية وذلك راجع لتأثر محمد أركون بالغرب والحداثة الغربية التي كانت منهلا له.

وقد حاول تطبيق بعض المناهج الغربية التي تكلم عنها في مشروعه على بعض سور وأيات القرآن الكريم ،وقد وضع عدة مقاربات مختلفة لقراءة القرآن الكريم.

القراءة النقدية والمناهج الغربية التي إستخدمها أركون في مشروعه جعله عرضة لنقد شديد متنوع مس مختلف جوانبه.

ولقد كشف لنا أركون حقيقة العلمنة في التاريخ الإسلامي للخروج من الأزمة الفكرية التي تعانيها أمتنا العربية من خلال زحزحة التقوقع في المواقف الذاتية الضيقة ، مصرحا في الوقت ذاته عن الاستخدام السلبي للعلمنة في العالم العربي الإسلامي ،ويعزو مفكرنا الممارسة العلمانية وفق مقتضيات المرحلة الراهنة إلى استخدام الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من ديمقراطية وحرية تفكير، لتقديم خصوصية تنسجم وتطلعات العصر.

الكلمات المفتاحية

التراث الإسلامي – الأنسنة – العلمنة – الإسلاميات التطبيقية – المقاربة السيميائية والألسنية – المقاربة التاريخية والأنثربولوجية .

summary

the Islamic heritage has undergone many manipulations, since it's Inception. This explains the intellectual divisions within it.



And since there is one religion, there must be one legacy, which makes Arkone doubts the heritage that has been transferred to us, the one that was formed according to historical périods

Affected by the circumstances of people who ended the debate about this heritage, and made it impossible to think about it.

Our intellectual, Mohamed

Arkone, worked on the origins of revelation, and Moving its constant meaning into the Minds of believers by factually analyzing

Analyzing Mach analyzing

By factually analyzing its concept in the orthodox sense and seeking to its restructuring He has also defined the relationship between language, thought and History as an interactive one with the holy Koran (Quran)

He came up with several approaches to Reading the holy Koran The critical Reading and the western approaches used by Arkone in his project ,made him subject to a variety if criticism in all its aspects,

Arcane, revealed to us the truth of secularization in Islamic History as a way out from the intellectual crisis that our nation is suffering from

By completely derail the close -self opinions

The secular practice as required by the present stage, according to Arkone,

Is attributed to the use of different cultural and societal patterns, from democracy, freedom of expression

To offering a privacy adequate to the requirements and development of nowadays.

Key words

Islamic heritage – humanization – secularization – applied islamics – the semiotic and sunni approach – the historical and anthropological approach .